

سلسلة العقل والتجديد
الكتاب الرابع

طالعة

١٩٩١/١١/١

الميتافيزيقا

في فلسفة ابن طفيل

تأليف

دكتور عاطف العراقي

أستاذ تاريخ الفلسفة

كلية الآداب - جامعة القاهرة

الطبعة الرابعة

١٩٨٥



دار المعارف

الاجتهاد

إلى الإنسان المتوحد والمثل الأعلى علماً وخلقاً .

عبد الطاهر مكاوي

صديقاً . . . وزميلاً .

أهدى ثمرة من حصاد عزلي في صومعة الفلسفة متأملات في أبدية
الوجود مغتربات عن فناء الموجود . تقديرًا لبوغه الأدلي واعترافاً بأصالة
الفلسفة .

عاطف العراقي

عبد الطاهر مكاوي

عبد الطاهر مكاوي

عبد الطاهر مكاوي

عبد الطاهر مكاوي

الناشر : دار المعارف - ١٩٩٩ كورنيش النيل - القاهرة ج . م . ع .

شكر وتقدير

يسرني أن أقدم بجزيل الشكر والتقدير للقائمين على الدوائر الفلسفية والعلمية في أرجاء المعمورة شرقاً وغرباً والذين تفضلوا بإهداء الكثير من المصادر التي لا غنى عنها للبحث في فكر فلاسفة المغرب العربي ، من قريب أو من بعيد ، طوال سنوات اهتمامي بهذه الدراسة .
ومن هذه الدوائر ، معهد إحياء المخطوطات بجامعة الدول العربية ، والجمع العلمي العربي بدمشق ، والجمع العلمي العراقي ، والمكتبة الوطنية بتهران ، ومكتبة جامعة مدريد .

الاختصارات المستخدمة في هذا الكتاب على النحو التالي :

فن

مقالة

فصل

قسم

م = القسم المنطقي

ط = القسم الطبيعي

أ = القسم الإلهي

ص = القسم الصوفي

ش = شكل

ج = جزء

ر = رسالة

فهرس الكتاب

أولاً : فهرس الموضوعات

الموضوع

الصفحة

الإهداء	٣
شكر وتقدير	٥
الرموز والاختصارات المستخدمة في هذا الكتاب	٦
فهرس الكتاب	٧
ثانياً : فهرس الأشكال التوضيحية	١٠
تصدير عام	١١
الباب الأول : حياة الفيلسوف الفكرية وموقفه النقدي	٢٥
الفصل الأول : الحياة الفكرية للفيلسوف	٢٩
أولاً : نشأة ابن طفيل وصلته بالخليفة	٣٣
ثانياً : الفيلسوف مؤلفاً	٣٦
الفصل الثاني : منج ابن طفيل في نقد المفكرين الذين سبقوه	٤١
تمهيد	٤٥
أولاً : الفارابي	٤٦
ثانياً : ابن سينا	٤٨
ثالثاً : ابن الغزالي	٥٠
رابعاً : ابن باجه	٥٦
الباب الثاني : آراؤه في مجال الطبيعة وأبعادها الميتافيزيقية	٦٥
الفصل الأول : العالم السفلي (عالم ماعت فلك القمر)	٦٩

الصفحة	الموضوع
١٥٦	الفصل الرابع : مشكلة عقود النفس
١٥٥	تمهيد : أسئلة النفس
١٥٧	الحالة الأولى
١٥٧	الحالة الثانية
١٥٨	الحالة الثالثة
١٦٣	الفصل الخامس : التوفيق بين الفلسفة والدين
١٦٧	أولاً : تمهيد : مدى اهتمام ابن طفيل بالتوفيق واستفادته من السابقين عليه
١٧١	ثانياً : محاولة ابن طفيل
١٨١	الباب الرابع : مشكلة الاتصال وأبعادها الميتافيزيقية
١٨٧	أولاً : تمهيد : اهتمام ابن طفيل بالبحث في هذه المشكلة
١٨٨	ثانياً : آراء ابن طفيل
٢٠٣	خاتمة
٢٠٥	مصادر ومراجع الدراسة
٢٠٥	أولاً : المصادر والمراجع العربية
٢٢٠	ثانياً : المصادر والمراجع غير العربية

الصفحة	الموضوع
٧٣	تمهيد : تفسيرات حول كيفية وجود الله
٨١	أولاً : الموجودات اللاحية والموجودات الخفية
٨٧	ثانياً : الحركة
٩٠	ثالثاً : الصورة والنفس
٩٣	الفصل الثاني : العالم العلوي (عالم ما فوق تلك النفس)
١٠٥	الباب الثالث : المشكلات الميتافيزيقية في مذهب الفيلسوف (الإلهيات)
١٠٧	تمهيد
١٠٩	الفصل الأول : مشكلة حدوث العالم ولحمه
١١٣	أولاً : تمهيد
١١٧	ثانياً : موقف ابن طفيل
١٢٣	الفصل الثاني : أدلة وجود الله تعالى
١٢٧	تمهيد
١٢٨	الدليل الأول : دليل الحركة
١٣٥	الدليل الثاني : دليل المادة والصورة (حدوث الصورة من محدث)
١٣٧	الدليل الثالث : دليل الغاية والعناية الإلهية
١٤١	الفصل الثالث : مشكلة الصفات الإلهية
١٤٥	تمهيد
١٤٦	١ - نفي الجسمية
١٤٩	٢ - العلم والقدرة
١٤٩	٣ - نفي صفات النقص عن الله تعالى
١٥٠	٤ - نفي العدم عن الله تعالى
١٥٠	٥ - الله أزلي أبدي (دائم الوجود)

ثانياً : فهرس الأشكال التوضيحية

رقم الشكل	الموضوع	الصفحة
١	أقسام الآراء عند الغزالي (من خلال حكي بن يقطين).	٥٣
٢	مراتب الإيمان ودرجاته عند الغزالي.	٥٧
٣	نوعا الاتصال في رأي ابن طفيل.	٦١
٤	معاني القدم والحديث بالنسبة للعالم.	١١٥
٥	آراء الحديث والقدم (من وجهة نظر ابن نسيمة).	١٢٩
٦	الحركة والمحرك.	١٣٣
٧	الصفات الإلهية.	١٤٧
٨	مصير النفس من خلال علاقتها بواجب الوجود.	١٥٩
٩	الإيمان ومراتب الناس (في رأي ابن طفيل).	١٧٩
١٠	مراتب أعمال الإنسان للوصول إلى المشاهدة.	١٩١
١١	أوصاف الأجرام السماوية وكيفية التشبه بها.	١٩٥

تصدير عام

أنا مؤمن بالدور الكبير الذي قام به فلاسفة العرب في مجال تاريخ الفكر الفلسفي العالمي ، معتقد تمام الاعتقاد بأن أجدادنا من هؤلاء الفلاسفة قد بذلوا أقصى جهدهم في تشييد المذاهب الفلسفية التي قد لا تقل خطراً ولا أهمية عن مذاهب من سبقهم من فلاسفة اليونان ، ومذاهب من جاء بعدهم من فلاسفة العصر الحديث وأيامنا المعاصرة .

فكل فيلسوف من الفلاسفة قديماً ووسيطاً وحديثاً ، قد شارك من جانبه في كتابة تاريخ الفكر الفلسفي العالمي ، وقام بمجهود جبار في ميدان المعرفة الفلسفية ، وكان بذلك مستحقاً لأن يعد واحداً من الفلاسفة الذين يمثلون تاريخ الفلسفة طوال ستة وعشرين قرناً من الزمان .

غير نجد في ملتي واعتقادي ، التقليل من أهمية المذاهب الفلسفية التي شيدتها فلاسفة المشرق العربي وفلاسفة المغرب العربي . وإذا كان يقال - في مجال التقليل من أهمية هذه الآراء والمذاهب - أن هؤلاء الفلاسفة قد تأثروا واستفادوا الكثير من آراء فلاسفة اليونان ، فإن هذا يعد شيئاً طبعياً ، يعد مظهراً من مظاهر الصحة لا المرض ، ومن من الفلاسفة القدامى أو الحديثين لم يتأثر بآراء السابقين عليه ؟ إن كل فيلسوف يتأثر بآراء من سبقوه بصورة أو بأخرى ، بالتأييد تارة ، والنقد والتفنيد تارة أخرى .

نعم تأثروا تأثراً كبيراً بآراء فلاسفة اليونان . هذه حقيقة لا ينبغي الشك فيها . والمقارن بين آراء أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ، وبين الآراء التي تركها لنا فلاسفة العرب ، يدرك تمام الإدراك دور فلاسفة اليونان في تشكيل آراء ومذاهب فلاسفة المشرق العربي والمغرب العربي . ومن يحاول من أشباه الدارسين نفي ذلك ، فإنه يكشف بمحاولته هذه ، عن جهله بتاريخ الفلسفة اليونانية^(١) من يحاول أن ينسب آراء فلاسفة العرب لم يقلوا بها ، ولكن سيفهم إليها فلاسفة اليونان ، فإن هذه

(١) من الغلظة هذا الجهل ما يقوم به نفر من أشباه الدارسين الذين يعملون حالياً في أقسام الفلسفة . إنهم إذا تكلموا عن الفلاسفة أو الفلاسفة على سبيل المثال ، يقولون إن ابن سينا هو أول من قال بما ؟ ؟ ؟ لأنهم لم يدرسوا تاريخ الفلسفة اليونانية . وإذا اطلعوا على أي فكره أخرى وأصبعهم فيها ، ينسحبوا إلى فيلسوف من فلاسفة العرب ، ويقولون إنه ليس من العجيب أن يقول بهذه الفكرة أو تلك الأفكار الدقيقة ، فيلسوف من بلاد الفارسية والهندية لأنه ؟ ؟ ؟ إن هذا خطأ عاظم يقعهم بأنهم على خطأ فاحش من القول ، هؤلاء ضائع سدى ، لأنهم قد نكسروا هذه الأصنام عن الذين تلقوا عليهم ذلك . وأرادوا أن يفسدوا إلى ذلك جهة على جهل .

المحاولة من جانبه ، بالإضافة إلى كشفها عن جهله ، تعد محاولة غير منطقية ولا تستقيم مع حقائق الواقع ، لأن فلاسفة العرب قد اعترفوا هم أنفسهم بتأثرهم بكثير من الآراء التي قال بها فلاسفة اليونان ، بل دافعوا عن بعضها دفاعاً قوياً وأثروا ثناء كبيراً على القائلين بها . وليس في هذا ما يقلل من شأن أجدادنا من فلاسفة العرب ، لأن التأثير - كما أشرنا منذ قليل - يعد شيئاً طبعياً ، وخاصة أنهم أضافوا مفهومات جديدة من التفسيرات ، التي تختلف عن تلك التي قال بها من سبقهم من فلاسفة اليونان .

وإذا كان فلاسفة العرب قد تأثروا بآراء من جاء قبلهم ، فإنهم بدورهم قد أثروا عن طريق الآراء التي تركوها والمذاهب التي شيدوها ، في آراء كثير من جاء بعدهم ، بحيث إن الباحث الموضوعي المنصف يجد أن أسماء مفكرينا وفلاسفتنا شرقاً وغرباً ، تتردد دوماً وبلا انقطاع في تاريخ الفكر الفلسفي العالمي .

إن القارئ لم يقل بما قال به إلا ليل ، لا أن يهدم وتستبعد آراؤه . وما يقال عن القارئ على سبيل المثال ، يقال عن فلاسفة آخرين في مشرقنا العربي كابن سينا ، وفي مغربنا العربي كابن باجة الرازي الأول للفلسفة في تلك البلاد . وابن طفيل الذي كان عظيمياً بين هؤلاء الفلاسفة ، وابن رشد آخر فلاسفة العرب وعبيدهم وأقوى معبر عن الاتجاه العقلي في بلداننا العربية من مشرقها إلى مغربها . فبلاد المشرق العربي إذا كانت قد أنجبت لنا فلاسفة تركوا بصمات واضحة وظاهرة على تاريخ الفكر الفلسفي العالمي بصفة عامة والفكر الفلسفي العربي على وجه الخصوص ، فإن بلاد المغرب العربي ، قد أثبت إلا أن تشارك في المساهمة في كتابة تاريخ الفلسفة ، إذ نشأ على أرضها فلاسفة قالوا بأفكار فلسفية عميقة غاية العمق ، وشيدوا مذاهب فلسفية لا تقل في جديتها وطرافتها عن المذاهب الفلسفية التي تركها لنا فلاسفة المشرق العربي .

قد تختلف مع هؤلاء الفلاسفة في مشرق البلدان العربية ومغربها ، ولكن هذا الاختلاف يعد دليلاً على عمق أفكارهم ، إذ لو كانت الآراء التي تركوها لنا آراء واهية الأساس ، لما اختلفنا معهم . قد نجد بعض الآراء الضعيفة وغير المتسقة عند بعضهم ، ولكننا يجب ألا ننسى أن الفرد من أفراد البشر ، بل العبقري لا يمكنه أن يقيم بمفرده نسقاً كاملاً تاماً ، بل إنه يقيم أجزاء منه ويهمل أجزاء أخرى ، وتاركاً لمن يميئون بعده إكمال البناء ومواصلة تشييد دعائم المذاهب الفلسفية ، مهتدين بالأسس التي قال بها ، والمبادئ التي توصل إليها . هذا يقال عن كثير من الفلاسفة . يقال عن أفلاطون ويقال عن أرسطو ، كما يقال عن فلاسفة العرب الذين بذلوا أقصى جهدهم وتركوا لنا ثماراً ناضجة تارة ، وثماراً غير ناضجة نضجاً كاملاً تارة أخرى ، وعلينا نحن العمل على إنحاش نضجها

وإكمال أساسها ، وذلك إذا أردنا أن نقدم تصوراً متكاملًا لقضية الأصالة والمعاصرة . إذا أردنا أن يتحقق أملنا في وجود فلاسفة يقومون بوصف تاريخ للفلسفة العربية انقطع بعد وفاة فيلسوفنا ابن رشد منذ ثمانية قرون ، وما أطولها من مدة . إننا إذا لم نفعل ذلك ، لسوف لا نجد أمامنا أساساً للمعاصرة ، وهذا الأساس هو الأصالة ، إذا لم نفعل ذلك ، ستظل بلداننا العربية شاغرة في وجود فلاسفة ، تماماً كما هو الحال منذ ثمانية قرون وحتى الآن .

إن لكل مذهب من المذاهب الفلسفية التي تركها لنا فلاسفة العرب ، مقومات خاصة ، إنه لا يعد مجرد تطبيق لمجموعة آراء استقاها هذا الفيلسوف أو ذلك ، من الفلاسفة الذين سبقوه ، بل نجد في هذا المذهب أو ذلك ، نوعاً من الوحدة أو التكامل تسرى بين أبعاده وجوانبه .

هذه الوحدة أو هذا التكامل قد يساعدنا على إدراكها ، بإضفاء مفهومات جديدة ومتنوعة على تراثنا الفلسفي الإسلامي .

يبد أن هذا لا يعني أن نحمل نصوص الفلاسفة فوق ما تحتمل ، لأن هذا أخطر ما يقع فيه الباحث من أعطاء ، ولكن ما نقصده هو أنه من واجبنا بذل الجهد في البحث عن معان وراء نصوص الفلاسفة ، إذ قد يؤدي بنا هذا البحث إلى تفسيرات مختلفة متعددة للتراث الفلسفي العربي ، وذلك على النحو الذي نجده بالنسبة لفلاسفة قدامى كأفلاطون وأرسطو ، كما نجده عند فلاسفة محدثين ومعاصرين . إننا لو فعلنا ذلك في مجال الفكر الفلسفي الإسلامي ، فقد نجد مدارس فلسفية حول تراث فيلسوف مشرق كالقارائي ، أو فيلسوف مغربي أندلسي كابن رشد .

هذه مقدمة أحسبها ضرورية قبل الإشارة إلى موضوع هذا الكتاب ، إذ سيتبين للقارئ كيف أن الفصول التي نضفها هذا الكتاب تعد تعبيراً عن الجوانب التي أشرنا إليها .

فيلسوفنا ابن طفيل يحتل مكانة كبيرة في تاريخ الفلسفة العربية . إنه يعد واحداً من فلاسفة المغرب العربي ، ترك لنا فلسفة ثرية ثراء كبيراً سواء في مراميها أو في تفصيلاتها . إنها فلسفة كثيرة الألوان والظلال . إنها فلسفة بارزة الشخصية لأنها جاءت من فيلسوف التزم بمخاضات وشروط الفكر الفلسفي إلى حد كبير .

لقد ترك لنا ابن طفيل العديد من الآراء التي نجدها في قصته الفلسفية «حي بن يقظان» . وقد حاولنا اعتماداً على هذه الآراء ، إقامة نسق فلسفي لابن طفيل ، نسق يضم بين جوانبه هذه الآراء التي تبحث في العديد من المشكلات الفلسفية . وعلى وجه التحديد ، حاولنا معالجة موضوع الميتافيزيقا في فلسفة هذا الفيلسوف ، إذ إننا قد لاحظنا أنه حتى في الآراء التي قدمها لنا في مجال الطبيعة ، كان معبراً عن أبعاده وزوايا ميتافيزيقية ، إن دللتنا على شيء ، فإننا ندرك على أن الميتافيزيقا-

تلقى ظلها على الأمور التي تتعلق بمجال الطبيعة .

ولنا في حاجة إلى القول ، بأن فلاسفة العرب قد اهتموا ابتداء من الكندي حتى ابن رشد ، بالبحث في هذا المجال ، مجال الميتافيزيقا ، وقد أطلقوا على الميتافيزيقا عدة أسماء ، من بينها العلم الإلهي ، وما بعد الطبيعة ، والفلسفة الأولى ، وعلم الربوبية^(١) .

وإذا كنا قد بحثنا في الجوانب الفيزيقية - كما سنشير فيما بعد - بالإضافة إلى البحث في المشكلات الإلهية ، فإن ذلك يرجع إلى أن موضوع الميتافيزيقا لا يقتصر على البحث في الإلهيات ، بل إن موضوعها ، بالإضافة إلى هذا البحث ، يبحث الإلهيات ، والذي يعد أهمها ، هو الوجود من حيث هو موجود ، إنها تبحث في الجوهر والهيولى والصورة والقوة والفعل والعلل ، إلى آخر الباحث التي يشملها موضوع الميتافيزيقا ، وخاصة عند أرسطو الذي تأثر به إلى أكبر حد فلاسفة العرب في بحوثهم الميتافيزيقية .

لقد عالج ابن طفيل القضايا الميتافيزيقية ، تلك القضايا التي تعد قديمة قدم الفلسفة ، إذ بحث فيها فلاسفة المدرسة الأبوينية أول مدارس الفكر الفلسفي اليوناني ، كما بحث فيها أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وغيرهم من الفلاسفة ، على امتداد تاريخ الفكر الفلسفي ومراحل .

لقد وجدنا ابن طفيل مهتماً بالبحث في مجال الأنطولوجيا ومجال الكسمولوجيا ، محلاً لأبعاد الزمان والمكان واللاتناهي ، دارساً لمشكلة الخاتمة ، مقدماً أكثر من دليل على وجود الله ، حريصاً على إثبات خلود النفس ، صاعداً من العالم الحسي ، إلى البحث فيما وراء هذا العالم ، أي البحث في عالم العقولات ، حتى يتسنى له بالتالي الصعود من الكثرة والتنوع والتعدد ، إلى الوحدة والتجانس . وهذا كله يعد ضرباً من البحث في صميم الميتافيزيقا وقاعها الخصب ، وصاحب هذه الدراسات التي تدخل في دائرة الميتافيزيقا يعد فيلسوفاً ميتافيزيقياً .

ونود أن نشير إلى أن البحث في القضايا الميتافيزيقية ، يثير الكثير من الخلاف في وجهات النظر ، ومن هنا كان نقدها لكثير من الآراء التي ارتضاها ابن طفيل لنفسه . لقد اتفقنا معه تارة ، واختلفنا معه تارة أخرى . وقد سبق أن قلنا إن النقد يحمل في طياته الاعتراف بأهمية الآراء التي تركها لنا هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة الذين بحثوا في القضايا الميتافيزيقية .

(١) يمكن الرجوع إلى تصنيف الأستاذ الدكتور إبراهيم مكيو لكتاب الإلهيات من الشفاء لابن سينا ، وإلى الفصل الثاني من الباب الثالث من كتابنا «تجديد في اللغاب الفلسفية والكلامية» والذي حملنا فيه نفس ابن رشد لا بعد الطبيعة لأرسطو ، والمجموع الفلسفي (الجزء الثاني) للدكتور جميل صليبا ص ٣٠٠ وما بعدها ، وأيضاً الجزء الخاص بالميتافيزيقا عند ابن سينا في كتاب الشفاء ، وأيضاً :
E. Gilson : History of Christian Philosophy p. 206 — 210.

إننا لم تقتصر على مجرد عرض آراء ابن طفيل والدفاع عنها وتبرير القول بها ، لأننا نعتقد أن بعداً ذاتياً لابد أن يضاف إلى البعد الموضوعي ، طالما أن نصوص الفيلسوف تسمح بذلك . وابن طفيل قد أثار مجموعة من القضايا الميتافيزيقية لابد وأن ينشأ حولها الكثير من الجدل والخلاف في الرأي . وسيرى القارئ الكثير من الاختلافات في وجهات النظر حول مشكلات تعد مشكلات ميتافيزيقية قلباً وقالباً . كمشكلة حدوث العالم وقدمه ، ومشكلة خلود النفس ، وكيف أن نصوص ابن طفيل تثير العديد من الإشكالات التي تؤدي إلى تضارب في وجهات النظر حول هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها في مجال الميتافيزيقا .

إن محاولة تأويل آراء الفيلسوف ، إذا كانت قائمة على الاجتهاد في فهم النص وكان القصد منها تقديم نسق متكامل يضم شتات أفكاره تعد فيها نرى من جانبنا محاولة مشروعة ، ولكن التأويل الذي لا يستند إلى فهم دقيق للنص الفلسفي ، والذي يكون القصد منه مجرد الدفاع عن ابن طفيل والإصرار في الثناء عليه ، سيؤدي بنا إلى عدم إدراك الأخطاء التي وقع فيها الفيلسوف ، سيؤدي بنا إلى نسبة آراء لفيلسوفنا لم يقل بها أساساً^(٢) ، بل قال بعكسها . إن هذا التأويل الخاطئ ، مبعث الكثير من المربوب التي كان بالإمكان أن تظهر أمامنا واضحة جلية ، لولا هذا الإصرار في تمجيد هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة .

صحيح أن ابن طفيل - كما أشرنا منذ قليل - يعد عظيماً بين الفلاسفة ، يعد خالداً بآرائه التي تركها لنا ، كما تعبر فلسفته عن ثراء وعق ولاحد لها ، ولكن يجب أن تكون نظرتنا إليه ، نظرتنا إلى مفكر قد تكون آراؤه صائبة تارة وخاطئة تارة أخرى ، ولا يصح أن ننظر إليه كقدوس . إذ لو نظرنا إليه أو إلى غيره من الفلاسفة هذه النظرة ، فإن البحوث الفلسفية لن تتقدم خطوة واحدة . هذا ما حاولنا الالتزام به في كتابنا هذا الذي ينصم مجموعة من الأبواب والفصول . وبدورح داخلها مجموعة من العناصر والنقاط الجزئية

فالباب الأول قد تضمن فصلين : فصل أول يعد من قبيل التمهيد . إذ إنه يكشف عن البيئة التي عاش فيها فيلسوفنا ابن طفيل ، إذ إننا نعتقد أن هذه البيئة - بيئة بلاد المغرب - كانت عاملاً من عوامل عديدة دفعت ابن طفيل إلى البحث في مشكلة لها أبعادها الميتافيزيقية ، وهي مشكلة التوفيق

(٢) من أمثلة التأويل الخاطئ لآراء بعض الفلاسفة ، ما يذهب إليه أحد الباحثين من أن ابن رشد يبرهن حدوث العالم ، اعتماداً على قول ابن رشد بأن العالم حادث حدوثاً أزلياً ، إن كلمة حادث في هذا المجال - تعني الإنجاء - أي أن العالم موجود وموداً أولاً ، وهذا يعني عدم العالم عند ابن رشد ، خطأ لأن القول بالأولية القصد منه قدم المادة الأولى - لقد جاء هذا التأويل الخاطئ الذي لا يستند به نص الفيلسوف في محاولة للدفاع عن ابن رشد والقول بأن آراءه تتفق مع الحائرية القديم

بين الدين والفلسفة ، على النحو الذي كشفنا عنه بعد ذلك في فصل من فصول الباب الثالث من هذا الكتاب . كما حللنا في هذا الفصل ، المصادر الثقافية التي استفاد منها فيلسوفنا على اختلاف مجالاتها ، الطب والفلك والفلسفة ، وبيننا أن ابن طفيل قد استفاد من مصادر عديدة ، سواء كانت تتمثل في مصادر فلسفية قديمة يونانية وفارسية وهندية ، أو مصادر عربية ، أي تلك التي تتمثل في آراء الفلاسفة الذين سبقوه سواء في المشرق العربي أو في المغرب العربي .

أما الفصل الثاني من هذا الباب ، فيعد محاولة لبيان موقفه من فلاسفة ومفكرين سبقوه ، وهم الفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجه . لقد طبقنا خصائص الفكر الفلسفي على محاولته النقدية التي قام بها ، وتوصلنا إلى أنه كان ملتزماً إلى حد كبير بخصائص وشروط الموقف الفلسفي ، وقد ربطنا ذلك كله بأبعاد محاولته الميتافيزيقية .

والواقع أن الدارس لآرائه النقدية أو الإيجابية ، والتي أودعها قصته الفلسفية «حي بن يقظان» ، يجد له مواقف معبرة عن الشك ، مواقف معبرة عن الفلق والحيرة كما يجد الكثير من المواقف التي تعد تعبيراً عن التأمل الفلسفي الدقيق ، سيجد عنده تفكيراً هادئاً مترناً ، تفكيراً منطقياً يتمثل في التخلي عن آراء يعتقد بها الفرد إذا وجد آراء أخرى جديرة بأن يصدق بها الإنسان . وهذا كله إن دلنا على شيء ، فإنما يدلنا على التزامه بالكثير من خصائص الفكر الفلسفي ، تلك الخصائص التي يجب أن يلتزم بها من أراد لنفسه طريق الفلسفة ، وإذا لم يكن قادراً على الالتزام بها ، فإن فكره لا يعد فكراً فلسفياً من قريب أو من بعيد^(١) .

وإذا كنا قد وقفنا طويلاً عند موقف ابن طفيل النقدي تجاه فلاسفة ومفكرين عاشوا في مشرق البلدان العربية ومغربها ، فإن سبب ذلك أن هذا الموقف من جانب ابن طفيل ، إنما كان مركزاً أساساً على القضايا الميتافيزيقية التي بحث فيها الفلاسفة الذين سبقوه ، بالإضافة إلى أننا قد رجعنا إلى كتب المفكرين الذين أشار إليهم ابن طفيل ، لبيان مدى صحة ما يذكره ابن طفيل عنهم ، ولحل كثير من الإشكالات والشكوك التي نسبها فيلسوفنا إلى آراء هؤلاء الفلاسفة الذين وقف منهم موقفاً نقدياً ، وذلك حتى يتسنى لنا النظر إلى ابن طفيل من خلال دائرة أوسع ، دائرة تنظر إلى ابن طفيل كفيلسوف

(١) نود أن نشير إلى أن أشباه الدارسين الذين تتلمذ بهم أشباه أقسام الفلسفة حالياً ، قد ارتضوا لأنفسهم طريق التقليد . وواضح أن هذا الطريق لا يلقى بأي وجه من الوجوه مع الطريق الفلسفي الذي يلتزم بشروط الموقف الفلسفي . إنهم لا يريدون إذن إلا التقليد ، الطريق المغلق ، الطريق المظلم ، إنهم كمضافي الفكر لم يصرفوا حياة الصباح ونور الوجود . وأشعر بهم أن يتجاوزوا لأنفسهم أي طريق آخر إلا طريق الفلسفة ، طريق المحاطة متلاً أو طريق البلاغة . فهذا أنفع لهم بدلاً من الاستسباب لدائرة الفلسفة ، والفلسفة منهم وراء أقول بهذا وأؤكد على القول به نظراً لأنه مازال يوجد في أرض الفلسفة من يغد فيها .

غير مقطوع الصلة بمن سبقه من الفلاسفة ، دائرة تمثل تاريخ الفلسفة العربية في المشرق والمغرب ، وبدون هذا لا يمكن للدارس التوصل إلى فهم حقيقة هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي أودعها ابن طفيل قصته الفلسفية .

أما الباب الثاني بفصليه ، فموضوعه آراء ابن طفيل في مجال الطبيعة والكشف عن أبعادها الميتافيزيقية ، سواء كانت آراء تتعلق بعالم الكون والفساد ، أو آراء تتعلق بالعالم العلوي ، عالم الأجرام السماوية .

لقد حاول ابن طفيل خلال دراسته للطبيعة ، الصعود إلى أعم المبادئ المتعلقة بالوجود ، مضطجاً بذلك طابعاً ميتافيزيقياً بارزاً على آرائه التي قال بها في هذا المجال ، مجال الطبيعة ، ومعنى ذلك أن الكثير من الآراء التي قال بها فيلسوفنا إنما كانت تدور حول محاور ميتافيزيقية .

لقد ظهر البعد الميتافيزيقي عند فيلسوفنا في دراسته للموجودات اللاحية والموجودات الحسية مما يدخل في إطار الكيمولوجيا ، أي فلسفة الطبيعة ، كقسم من أقسام ما بعد الطبيعة . وقد تجاوز ابن طفيل التعدد والاختلاف صاحداً إلى الوحدة والاتفاق والتجانس . إن الفرد في حقيقته يعد واحداً ، والاختلاف يكون في الأعضاء ، وهو يقصد بالخطيئة ، النفس ، أما الكثرة أو التكثر ، فإنما تنبع من الأعضاء الجسدية . إنه يقضي طابعاً ميتافيزيقياً في تفسيره للكون ، إذ إن كلمة الكون Universe عند تعميلها تكشف عن الكثرة Verse ، ولكنها الكثرة التي تجمعها وحدة Unit ومعنى هذا أن ابن طفيل يريد الصعود من الكثرة والتركيب إلى الوحدة والاتساق ومن اللانظام إلى النظام . وقد طبق ابن طفيل هذه الفكرة سواء في دراسته للكائنات اللاحية أو دراسته للكائنات الحية ، إذ كان يصعد دوماً من المادي إلى الروحي ، كما يصعد من التكثر والتفرع إلى الوحدة والنبات .

والواقع أن هذا البعد الميتافيزيقي عند فيلسوفنا لا يظهر فحسب في هذه المجالات ، بل يظهر في كثير من المجالات الأخرى التي كانت موضوع الباب الثاني ، كالحركة والصورة والنفس وطبيعة الأخلاق السماوية . لقد كان حريصاً في دراسته لهذه المجالات ، على تجاوز حدود التجربة صاعداً بذلك إلى الكشف عن الحقائق المطلقة . لقد كان ملتزماً بتخطي الظواهر ، حتى يتسنى له الكشف عن حلة الوجود وحقيقته ، متمسكاً بالفرقة بين اللاحسوس والمحسوس ، وبين الجسم والعقل ، وبين ما هو مادي وما هو نفسي .

وهذا إن دلنا على شيء ، فإنما يدلنا على الأسس الميتافيزيقية في دراسة فيلسوفنا ابن طفيل للجوانب الفيزيقية ، بحيث يتناول كالأوان المستطرفة في انفصالها واتصالها في آن واحد .

أما الباب الثالث ، والذي يبحث في المشكلات الميتافيزيقية (الإلهيات) من مذهب ابن طفيل ، فينقسم إلى خمسة فصول ، يدرس كل فصل منها مشكلة من هذه المشكلات .

موضوع الفصل الأول : مشكلة حدوث العالم وقدمه . وقد حللنا فيه اعتراضات وشكوك ابن طفيل على القول بالحدوث واعتراضاته على القول بالقدم .

والواقع أن ابن طفيل كان حريصاً على دراسة هذه المشكلة التي تنحصر في أعماق الميتافيزيقا ، وإذا كان ابن طفيل قد استفاد في دراسته لهذه المشكلة الميتافيزيقية ، من أدلة الحدوث والقدم التي قال بها فريق من المتكلمين والفلاسفة قبله ، إلا أنه كان مضيئاً الكثير من الجوانب إلى هذه الأدلة ، ويظهر ذلك في تحليلاته للشكوك التي تنمض كل اتجاه من الاتجاهين (القدم والحدوث) ، وإن كنا نجد في بعض تحليلاته ضعفاً تارة ومغالطة تارة أخرى .

وقد توصلنا بعد عرض فيلسوفنا لحجج أهل القدم وأهل الحدوث ، إلى أن ابن طفيل يميل إلى القول بقدم العالم ، مخالفاً بذلك جمهور المتكلمين والكندى أيضاً ، ومتفقاً في رأيه مع الفلاسفة الذين آثروا القول بالقدم سواء كانوا قبله كالفارابي وابن سينا ، أو كانوا بعده كابن رشد .

وموضوع الفصل الثاني : دراسة أدلة ابن طفيل على وجود الله تعالى ، وهو يعد من أهم المباحث الميتافيزيقية ، باعتبار الله الموجود الأول والعلّة الأولى والقصوى للوجود .

وقد بينا في بداية دراستنا لهذا المجال ، كيف ربط ابن طفيل بين المشكلتين ، مشكلة حدوث العالم وقدمه ، ومشكلة التدرج على وجود الله تعالى برباط وثيق ، وكيف أن هذا يعد من جانبه رد فعل على محاولة الغزالي في المشرق العربي ، إذ إن الغزالي قد رأى أن الفلاسفة حين قالوا بقدم العالم ، فإن قولهم هذا يؤدي إلى مذنب الدهرية ، ومعنى هذا أن الفيلسوف الذي يقول بالقدم ، يكون متناقضاً مع نفسه إذا بحث عن أدلة على وجود الله ، فيما يرى الغزالي .

وإذا كان ابن طفيل - كما سبق أن أشرنا منذ قليل - قد مال إلى القول بقدم العالم ، فإنه وجد أن من واجبه تقديم أدلة على وجود الله ، حتى يبين لنا ولو عن طريق غير مباشر ، أن الفيلسوف القائل بقدم المادة الأولى ، يمكنه التدرج على وجود الله .

وقد أشرنا أيضاً إلى أن ابن طفيل لم يجد أسماء معينة للأدلة التي قال بها ، ولم يتكلم عن أدلة بطريقة محددة واضحة ، ولكننا حاولنا استخلاص ثلاثة أدلة على وجود الله عند ابن طفيل من خلال كتاباته .

دليل أول يعتمد على فكرة الحركة ، وهو أقرب ما يكون إلى ما يسمى في الفلسفة الإلهية بالدليل الكوني ، ذلك الدليل الذي نجده عند أفلاطون بصورة ما ، ونجده عند أرسطو حين قوله بضرورة

افتراض محرك أول لا يتحرك ، وهو الدليل الذي تقدمه كانت Kant الفيلسوف الألماني نقداً تاماً ، إذ إن العلة لا يمكن في نظر كانت ، أن تنطبق إلا على عالم الظواهر ، أي عالم الأشياء الواقعة في نطاق تجاربنا ، بيد أنها لا تصدق على العلة التي تعد خارجة عن العالم والتي تعد في نفس الوقت سبب وجود هذا العالم .

إن هذا الدليل الذي يقول إن ابن طفيل ، والذي اعتمد في كثير من أفكاره على فلاسفة سبقوه ، منهم أرسطو بصورة مباشرة ، والفارابي وابن سينا بصورة غير مباشرة ، يتفق - بالنسبة لابن طفيل - مع القول بقدم العالم ، وخاصة أنه ربطه بعدم التسليم بالبداية الزمانية ، تلك البداية التي يسلم بها القائلون بحدوث العالم .

صحيح أن فكرة هذا الدليل ، دليل الحركة ، موجودة من بعض زواياها عند ابن طفيل ، حين افترضه حدوث العالم وبيانه للشكوك التي تنمض القول بالقدم ، ولكنها أكثر وضوحاً وروياً وحسناً في افتراض ابن طفيل قدم العالم وترجيحه قدم المادة الأولى .

أما الدليل الثاني عند ابن طفيل ، فقد أسهبنا دليل وحدوث الصورة عن محدث ، ويمكن استخلاص فكرة هذا الدليل من ثنايا دراسته للعلاقة بين المادة والصورة . فإذا كانت جميع الموجودات تتركب من مادة وصورة ، وكانت المادة تنفطر إلى الصورة التي لا يصح وجودها إلا عن فاعل ، فإن جميع الموجودات تنفطر إذن في وجودها إلى الفاعل المختار جل جلاله .

وقد ناقشنا خلال دراستنا لهذا الدليل الكثير من الأفكار الميتافيزيقية التي اعتمد عليها ابن طفيل في قوله بهذا الدليل ، الذي يعتمد على التفرقة تفرقة أساسية وحاسمة بين الله (العلّة والدوام والغنى واللاتناهي) وبين الموجودات (المعلول والانقطاع والحاجة والتناهي) ، بمعنى أننا نجد مقابل العلة (الله) ، المعلولات (الموجودات) ومقابل الدوام بالنسبة لله ، الانقطاع والفساد بالنسبة للموجودات غير الله ، ومقابل اللاتناهي بالنسبة لله ، التناهي بالنسبة لجميع الموجودات ماعداً الله ، وهكذا . أما الدليل الثالث والأخير ، فهو دليل يعتمد على فكرة الغائية والتمانية الإلهية ، وهو ما يعرف في الفلسفة الإلهية بالدليل الغائي ، وإن اختلفت أفكاره الرئيسية من فيلسوف إلى آخر ، من الفلاسفة الذين يقولون بهذا الدليل .

والواقع أننا نجد فكرة الغائية ماثلة في كتابات ابن طفيل وفي أكثر المجالات الميتافيزيقية التي بحث فيها ، إن لم يكن كلها . إنه يرتضى لنفسه القول بالغاية والنظام والتدبير الحكيم ، ويرفض القول بالاضاق والمصادفة . وإذا كان يصعد من القول بالغاية ، إلى القول بدليل على وجود الله ، بحيث يكون العالم كله خاضعاً لله تعالى ، الذي أوجد لكل شيء غاية معينة ، فإن هذا يعد تعبيراً من جانبه

عن رفضه للاتجاه المادى الميكانيكى ، وإيثاره للاتجاه الروحى الثانى .

لقد استفاد ابن طفيل بصورة أو بأخرى من صور الاستفادة ، من فلاسفة سبقوه ، سواء كانوا فلاسفة يونانيين ، كأفلاطون الذى يعد إلى حد كبير جداً أول فيلسوف غالى فى تاريخ الفلسفة ، وأرسطو الذى تحدث عن الغائية حديثاً مستفيضاً شاملاً ، أو كانوا فلاسفة إسلاميين ، وأبرزهم ابن سينا والذى نجد لديه تحليلاً لفكرة الغائية ونقداً لفكرة المصادقة .

لقد كشف لنا ابن طفيل عن كثير من الجوانب المتعلقة بعالم الكون والفساد والعالم الطوى ، والذى تعد أدلة على الغائية والعناية الإلهية ، وكان حريصاً على النظر إلى هذه الجوانب كلها فى خلال منظور ميثافيزيقي ، منظور يفسر العالم تفسيراً ميثافيزيقياً من خلال بيان علاقة الواحد (الله) بالكثرة (الموجودات) ، إن هذه الكثرة تجمعها وحدة ، ولكن وحدتها غير الوحيدة بالنسبة لله تعالى ، لأن الله هو الذى جعل رباطاً بين كل موجود منها والموجود الآخر ، وليس أى موجود من الموجودات ، غير الله ، بقادر على أن يوجد رباطاً بينه وبين الموجودات الأخرى .

كما يظهر هذا التفسير الميثافيزيقي من خلال تصور ابن طفيل لوجود ثابت فى العالم ، وإن كان الثبات بالنسبة للعالم ، غير الثبات بالنسبة لله تعالى . إن هذا الثبات بالنسبة للعالم ، راسخ - فيها يرى ابن طفيل - إلى أن العالم تابع لله تعالى ، الموجود الثابت .

وإذا كان ابن طفيل قد رأى أن الفساد يعنى التبدل ، لأن عدم العالم وتقلب طبائع الموجودات فيه ، فإن هذا إن دلنا على شيء ، فإنما يدلنا على أن ابن طفيل فى معرض دراسته لمشكلة العلوية والسببية قد تصور العلاقة بين الأسباب والسيئات على أنها علاقة ضرورية وليست جاذوة يمكن انقلابها فى أية لحظة كما زعم الفزائى والأشاعرة قبله . وكثيراً ما بين ابن رشد من خلال دراسته لمشكلة السببية ، وصلتها بالعناية والغاية ، أن الاعتراف بالعلاقات الضرورية بين الأسباب وسيئاتها ، يؤدى بنا إلى معرفة عناية الله بالكون إننا إذا وجدنا استمراراً ودواماً فى عمل الأجسام الأرضية والأجرام العلوية ، فإن هذا الاستمرار أو الدوام يؤدى بنا إلى ضرورة الاعتراف بإله أقنن كل شيء صنماً .

وهذه الفكرة التى ذهب إليها ابن رشد ، إنما توجد جلتوها عند ابن طفيل - كما سبق أن أشرنا - نظراً لأنه يرى أن التبدل لا يخرج عن كونه تقيماً لا يؤدى إلى إفساد طبائع الأشياء ، فى حين أن الإعدام يؤدى إلى إفساد الطبائع الجوهرية للموجودات .

وقد انتقلنا من البحث فى أدلة ابن طفيل على وجود الله ، إلى البحث فى موضوع الصفات الإلهية ، وذلك فى الفصل الثالث من هذا الباب ، وقد حللنا أبعاد هذا الموضوع الذى بحث فيه ابن طفيل بطريقة تعد فى الواقع غير مركزة ولا متسقة ، إذ إنه أثار أبعاد هذا الموضوع من خلال

حديثه عن مشكلات أخرى ميثافيزيقية .

لقد حللنا هذه الصفات سواء كانت صفات ثبوت أو صفات سلب ، ودرسناها صفة صفة ، ومنها نرى الجسدية ، وإثبات العلم والقدرة ، ونرى صفات النقص عن الله تعالى ، ونرى العدم عنه . وإثبات الأزلية والأبدية (دوام الوجود أو السرمدية) .

أما الفصل الرابع : فقد خصصناه لدراسة إحدى المشكلات الميثافيزيقية ، وهى مشكلة خلود النفس ، والذى تعد تعبيراً بصورة أو بأخرى عن فلسفة الموت ، وبيننا العناصر التى استفادها ابن طفيل من السابقين عليه ، سواء كانوا من المتكلمين ، أو كانوا من الفلاسفة . ورجعنا القول بأن ابن طفيل بنى الحلود النفساني دون الحلود الجسدي ، وذلك من خلال تحليلنا للحالات الثلاثة التى أشار إليها ابن طفيل ، سواء ما نطق منها بمعرفة الله تعالى (الحالة الأولى والثانية) أو ما نطق منها بعدم المعرفة (الحالة الثالثة) وكيف أن مصير النفس يختلف من حالة إلى حالة أخرى من هذه الحالات الثلاثة . وقد انتقلنا فى الفصل الخامس والأخير من هذا الباب إلى تحليل رأى ابن طفيل حول مشكلة

التوفيق بين الفلسفة والدين ، والذى يعد ضرباً من البحث فى فلسفة الدين . وقد حددنا المواضع التى استفاد منها ابن طفيل من الفلاسفة الذين سبقوه ، وفرقنا بين أربعة الاتجاهات ، الاتجاه منها بغيران عن تجاوز الظاهر إلى الحقيقة ، ومحاولة الصعود من المحسوس إلى اللامحسوس وكلها تعبر عن إطار ميثافيزيقي . وهذان الاتجاهان هما اتجاه حى واتجاه أيسال . أما الاتجاه الثالث والرابع ، فإنها يعدان من قبيل الاتجاهات التى تقف عند الظاهر والمحسوس ولا يتسنى لها الصعود منه إلى إدراك حقيقة الشيء وباطنه . وهذان الاتجاهان هما اتجاه سلامان الذى يتعلق كما قلنا بالظاهر ، واتجاه الجمهور الذى لا شأن له بالتصورات الميثافيزيقية من قريب أو من بعيد ، لأن طريقه هو طريق التقليد .

ونود أن نشير إلى أن الأفكار الميثافيزيقية إذا كانت تتجاوز الواقع المحسوس ، بحيث تصعد منه إلى اللامحسوس ، على النحو الذى نجد عند أيسال دون سلامان ، فإن هذا قد يكون باعثاً من البواهب التى أدت إلى اغتراب أيسال عن مجتمعه ، برحيله إلى الجزيرة التى صادف فيها «حى بن يقظان» إن أيسال لم يشأ أن يغترب فى وطنه ، بل إنه آثر أن يغترب عن طريق رحيله من وطنه إلى مكان آخر غير وطنه .

هذا عن الفصول الخمسة التى تضمنها الباب الثالث من أبواب كتابنا ، أما الباب الرابع والأخير ، فقد حللنا فيه أبعاد مشكلة آثارها ابن طفيل ، كما أثارها كثير من الفلاسفة قبله ، سواء فى المشرق العربى أو فى المغرب العربى . فلم يكن قبلونا أول الفلاسفة الذين بحثوا فى هذه المشكلة ، ولم يكن أيضاً آخرهم ، لأننا نجد عند ابن رشد بحثاً فى هذا المجال . وهذه المشكلة هى مشكلة الاتصال والسعادة .

وقد فرقنا في بداية دراستنا هذه المشكلة بين موقفين رئيسيين - موقف يعد معياراً عن الاتجاه الصوفي . وموقف يقال عنه إنه موقف عقلاني إلى حد كبير . إذ إن القائلين به يتقدون رأى الفريق الأول ولا يرتضون لأنفسهم هذا الاتجاه الصوفي الذي يعتمد على الذوق والوجد والمشاهدة . وقد أشرنا إلى أنه مما ساعد ابن طفيل على أن يبحث في هذه المشكلة ، هو أنه كان ينظر إلى النفس نظرة روحية جوهرية ، ولم يكن ينظر إليها نظرة وظيفية مادية فإنه حين بحث العلاقة بين النفس والجسم ، على النحو الذي أشرنا إليه فيما سبق ، لم ينظر إلى النفس على أنها صفة من صفات المادة ولم يعتبرها صادرة عن المادة ، بل إنه لم يفرق بينها وبين الجوانب الجسمية للمادة . إنه كان حريصاً على أن ينظر إلى حقيقة ذاته على أنها شيء غير جسياني ، وهذه الذات التي تعد غير جسيانية . هي التي يدرك بها الإنسان الله تعالى .

وقد حللنا أعمال الإنسان ، على النحو الذي يقول به ابن طفيل ، وذلك حتى يستطيع الإنسان - فيما يرى فيلسوفنا - أن يصل إلى المشاهدة . وقد ربطنا هذه الأعمال من الأدنى (أعمال شبه أعمال الحيوان غير الناطق) إلى الأعلى منها مرتبة (التشبه بأفعال الأجرام السماوية) ثم الأعلى مرتبة (التشبه بالموجود الواجب الوجود) .

وذهبنا إلى القول بأن الاتصال الذي يقول به ابن طفيل . يختلف اختلافاً جذرياً عن الاتصال الذي يقول به المتصوفة فالأساس غير الأساس ، والمنهج غير المنهج . إن الاتصال الذي نجده عند ابن طفيل . يبدأ بيداتبات لا تتركز على الاتجاه الوجداني الذوق على النحو الذي نجده عند الصوفية . إنه يعرض علينا نوعاً من التطور والارتقاء من حالات حسية إلى حالات تعد أسمى منها .

وإذا كان ابن طفيل قد تحدث في أثناء دراسته ، عن جوانب قد نكون معبرة عن الفناء والحلول وغيرها من جوانب يتحدث عنها الصوفية ، فإن هذا كان من جانب مجرد بيان لسر العالم الإلهي على العالم الحسي ، ولا يخرج عن فهم للفلسفة والمذهب منها ، على أنها التشبه بالله حسب الطاقة البشرية كما رأى كثير من فلاسفة العرب .

إنه إذا كان قد تحدث عن أبعاد يبحث فيها الصوفية فإننا يجب ألا ننسى . أن رأيه غير رأيهم . ومهجه الذي ارتضاه لنفسه غير منهجهم ، والاتصال الذي يعد عنده قائماً على جذور عقلية . لا يرتضيه الصوفية لأنفسهم .

وقد بينا أن هذا القول لا يعد تقبلاً من جانبنا لأهمية التصوف ، إذ إن كل ما قصدنا إليه هو أن بين أن كتابات ابن طفيل لا تسمح لنا بتأويل اتجاهه . على أنه يعد اتجاهاً صوفياً . وكثيراً ما نجد ألفاظاً ومصطلحات يستخدمها الفلاسفة والصوفية . مثل لفظة العلم ولفظة اليقين . ولكن المعنى هو

المعنى والأساس غير الأساس والمذهب غير المذهب . والمعبرة ليست باللفظة أو المصطلح ، ولكن المعبرة بمضمونها الفيلسوف أو المتصوف من هذه النقطة أو ذلك المصطلح . واعتقد أن تاريخ الفلسفة وتاريخ التصوف يقدمان لنا دليلاً على ما نقول به . وأكثر من دليل . ويجب ألا ننسى نقد ابن طفيل لاتجاه الدال الصوفي . كما فعل ابن باجه قبله . وكما فعل ابن رشد بعده . وهذا إن دلنا على شيء ، فإنما يدل على أن هؤلاء الفلاسفة (ابن باجه وابن طفيل وابن رشد) والذين يمثلون تاريخ الفلسفة و

تاريخها . قد عبروا عن آرائهم من خلال منظور يعد فيما نرى منظوراً عقلياً . فإنا بالنسبة لهذه المشكلة أو غيرها من المشكلات التي سبق دراستها . قد أطلقنا الوفوف عند بعد المواضع التي تعد فيما نرى إثباتاً لوجهة نظرنا . تماماً كوقتنا عند بقية الآراء التي صفت معها بصورة أو بأخرى من صور الاختلاف العديدة . وحللنا الآراء من جميع وجوهها ، مشيرين في نهاية دراستنا لكل مشكلة من المشكلات التي بحث فيها ابن طفيل . والتي تتعلق بالميتافيزيقا من قريب أو من بعيد . ما انتهى إليه اجتهدنا وما توصلنا إليه من آراء .

ورحوا أن نكون قد سهرنا غور تلك المشكلات التي تمثل فيما نرى مجال المبتاهيزيقا و فلسفة ابن طفيل . وأن نكون قد حددنا معالم مذهبه الفلسفي واعتقد أننا معشر الباحثين . لو استطعنا إقامة سس فلسفي لكل فيلسوف من فلاسفة العرب . وذلك من خلال الآراء العديدة التي تركها لنا هذا الفيلسوف أو ذاك من هؤلاء الفلاسفة ، فإننا حينئذ نستطيع القول بأن بلادنا العربية شرقاً وغرباً قد أنعت فلاسفة عظاماً لا يقلون أهمية ولا عظماً عن سائر الفلاسفة الذين أنجبهم البلدان الأخرى قديماً وحديثاً . أما إذا نظرنا إلى هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة العرب . من خلال الآراء التي تركها لنا دون أن يقيم على أساسها نسقاً فلسفياً . فإن هذه الطريقة سوف لا تؤدي بنا إلى الكشف عن الأبعاد العميقة التي أعدها في فكر أجدادنا من الفلاسفة .

لقد ترك لنا ابن طفيل الكثير من الآراء والأفكار في قصته الفلسفية ومن هنا وجدنا أن من واجبتنا أن نقيم على أساس هذه الآراء نسقاً فلسفياً لهذا الفيلسوف .

وإذا كنا نجد من الباحثين من يكتفي في دراسته لهذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة العرب . بمجرد عرض آرائه دون أن يضيف إليها بعداً ذاتياً . دون أن يقيم على أساسها نسقاً فلسفياً . فلهم دينهم ولنا ديننا .

إن ما قلنا إلى ذلك . اعتقادنا بأهمية تراثنا وعظمة فلاسفتنا . وابن طفيل كواحد من هؤلاء الفلاسفة بعد عظيمهم وعملاقهم بينهم . إننا إذا كنا نعد في قليل من آرائه ضعفاً نادرة ومتابعة للآخرين نادرة أخرى . فإن هذا لا يقلل من أهمية فيلسوفنا . فالتحوم إذا كانت تبدو لنا وكأنها تسرع تارة ، فإنها

تبطئ نارة أخرى . وإذا كان قد تأثر ، بآراء السابقين ، فمن من الفلاسفة لم يتأثر بالسابقين عليه . إن الأصالة الكاملة لا وجود لها ، ومن هنا لم يكن فينا أصيل .

إنه إذا كان قد تأثر ، فإنه - كما أشرنا - قد أثر في مفكرين أتوا بعده لقد ترك لنا بصمات واضحة على تاريخ الفلسفة العربية ، ولن يكون بإمكان الدارس لهذا التاريخ أن يتخطى هذا الفيلسوف ويتخطى آراءه . ويكفي أنه كان معبراً بهذه الآراء التي حاولنا اليوم أن نقيم على أساسها نسفاً فلسفياً . نقول بكفي أن فيلسوفنا كان معبراً عن عظمة الفكر التي تتلاشى أمامها ولا تقترب منها عظمة أخرى . هذا ما اعتقد به وأناذى به دوماً ، تقديراً من جانبي لأهمية أجدادنا من الفلاسفة وتليماً بعمق أفكارهم . فهل يا ترى سيجد هذا النداء الذي أطلقه داخل صومعني الفكرية حيث آثرت فيها حياة للتوحد والغربة ، هل سيجد صدى له لدى المهتمين بفكرتنا الفلسفي في أرجاء العالم شرقاً وغرباً ؟ .

مدينة نصر في ١٩ مارس ١٩٧٩ م .

عاطف العراقي

الباب الأول

حياة الفيلسوف الفكرية وموقفه النقدي

ويضمن هذا الباب الفصلين الآتيين :

الفصل الأول : الحياة الفكرية للفيلسوف .

الفصل الثاني : منهج ابن طفيل في نقد المفكرين الذين سبقوه .

تقديم

سنحاول في هذا الباب ، الذى يعد مدخلاً لدراسة موضوع الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ، أن
نعرض لحياة الفيلسوف الفكرية والبيئة التى نشأ فيها .

كما سنعرض للجوانب الفلسفية والفلكية والطبية من آثار فيلسوفنا والتى ننسب إليه ، إذ أنه كان
مهما بالدراسات الطبية والفلكية بالإضافة إلى كونه فيلسوفاً .

أما الموضوع الرئيسى في هذا الفصل ، وهو موقف ابن طفيل النقدي تجاه الفلاسفة المسلمين
سواء ، فنقف عنده وقفة طويلة ، إذ بدون إدراك هذا الموقف بكل أبعاده ، سوف لا يتسنى لنا
فهم الآراء الميتافيزيقية التى قال بها .

وسنبين لنا كيف أن ابن طفيل في نقده للفلاسفة والمفكرين الذين عاشوا في المشرق العربى
(الفاراف وابن سينا والغزالي) والذين عاشوا في المغرب العربى (ابن باجه) كان مهماً بصفة رئيسية
بالآراء التى قالوا بها في مجال الميتافيزيقا دون غيرها من آراء قد لا تتعلق تعلقاً مباشراً بهذا المجال .

الفصل الأول

الحياة الفكرية للفيلسوف

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

أولاً : نشأة ابن طفيل وصلته بالحنيفة

ثانياً : التراث الفكري للفيلسوف

- الجوانب الفلسفية

- الجوانب الفلكية

- الجوانب الطبية .

« وكان ممن صحبه (الأمير أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن) من العلماء المتفنين ، أبو بكر محمد ابن طفيل ، أحد فلاسفة المسلمين ، كان متحققاً بجميع أجزاء الفلسفة ، قرأ على جماعة من المتحققين بعلم الفلسفة ، منهم أبو بكر بن الصائغ المعروف عندنا بابن باجه وغيره . ورأيت لأبي بكر (ابن طفيل) هذا تصانيف في أنواع الفلسفة من الطبيعيات والإنبيات وغير ذلك » .

[عبد الواحد المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٢٢٩ - ٢٤٠] .

الحياة الفكرية للفيلسوف

أولاً : نشأة ابن طفيل وعمله بالخليفة :

قبل دراسة موضوع الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ، ومنهجه في نقد المفكرين الذين سبقوه .
نجد الإشارة إشارة موجزة إلى بعض الجوانب المتعلقة بهذا الفيلسوف والبيئة التي نشأ فيها ، لأن هذا يتعلق من قريب أو من بعيد بمجال بحثنا في ابن طفيل كما سيتبين فيما بعد .
ولد ابن طفيل في إحدى بلاد الأندلس . وقد تقلد عدة مناصب من بينها أنه عمل كاتباً لحاكم ولاية غرناطة وحاكم ولاية طنجة ، كما كان طبيباً لأحد خلفاء دولة الموحدين ، وهو أبو يعقوب يوسف .

وقد نال ابن طفيل عند الخليفة أبي يعقوب يوسف مكانة كبيرة . لقد كان من أكثر العلماء حظوة عند هذا الخليفة . يقول عبد الواحد المراكشي : كان أمير المؤمنين أبو يعقوب شديد الشغف به والحلب له . بلغنى أنه كان يقيم في القصر عنده أياماً ليلاً ونهاراً لا يظهر ، وكان أبو بكر هذا أحد حسنة الدهر في ذاته وأدواته^(١)

ولعل مما ساعد ابن طفيل على أن تكون له تلك المكانة ، أن هذا الخليفة كان يمثل نمطاً من الحكماء الذين يميلون للدين والعلوم الفلسفية ، إذ إن كتب التراجم تخبرنا بأن هذا الخليفة كان يجمع بين أمرين : التفتة في الدين والورع من ناحية ، والطموح إلى تعلم الحكمة والفلسفة من ناحية أخرى . وتوجد كثير من الأدلة التي تبين لنا اهتمام هذا الحاكم بالعلم والعلماء ، ونكتفي بذكر بعض هذه الأدلة :

- ١ - كان هذا الخليفة حريصاً على أن يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب ، ويبحث أيضاً عن العلماء ، حتى كان لديه بالبلاط مجموعة من العلماء لم تجتمع لملك قبله من ملك المغرب^(٢) .
- ٢ - مقابلة تمت بين هذا الخليفة وبين ابن رشد الفيلسوف الأندلسي ، وتكشف هذه المقابلة عن مدى اطلاع الخليفة على الكتب الفلسفية .

(١) المصدر في تلخيص أخبار العرب للمراكشي ص ٢٤١ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٢٩ وأيضاً : دهاش الأعيان وأنباء أعيان الزمان لابن حنكلا حزه ٦ ص ١٢٢ - ١٢٣ .

فأخذ تلاميذ ابن رشد يقول : سمعت الحكم ابن رشد يذكر غير مرة : لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب ، وجده هو وأبو بكر بن طفيل ليس معها غيرهما . فأخذ أبو بكر يثنى على ويذكر يثنى وسألتني ويضم بفضلته إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدرى . فكان أول ما غابني فيه أمير المؤمنين بعد أن سألتني عن اسمي واسم أبي ونسبي ، أن قال لي : ما رأيهم - أي الفلاسفة - في السماء ، أقدمية هي أم حادثية ؟ ، فأذكرني الحياء والخوف وأخذت أتأمل وأتكر اشتغالي بعلم القسفة ، ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل ، ففهم أمير المؤمنين مني الروح والحياء ، فالتفت إلي ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألتني عنها ، ويذكر ما قاله أرسطو وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم . فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له . ولم يزل يسطني حتى تكلمت ، ضرف ما عتدي من ذلك ^(١) .

هذه الرواية تدلنا أولاً على أن هذا الخليقة كان مهتماً بالفلسفة بدليل أنه يسأل ابن رشد عن مشكلة من المشكلات الفلسفية التي اهتم بها أكثر الفلاسفة وخاصة فلاسفة العرب وهي مشكلة الحوادث والقدم . وتدلنا ثانياً على أن الفلسفة لم تكن قد أصبحت بعد من الأشياء المسحوق بالاشتغال بها ، بدليل أن ابن رشد حاول في البداية إنكار اشتغاله بالفلسفة .

٣ - دليل ثالث من الأدلة التي تبين لنا اهتمام هذا الحاكم بالفلسفة . لقد أراد قراءة فلسفة أرسطو ، ولكنه كان يشكو من الصعوبات التي يجدها في عبارات أرسطو كما ترجمها المترجمون ^(٢) . وقد أبلغ رغبته هذه في قراءة فلسفة أرسطو إلى ابن طفيل ، يد أن ابن طفيل نظراً لكيرته وكثرة مشاغله في البلاط ، استدعى ابن رشد وأبلغه رغبة أمير المؤمنين قائلا له : لو وقع هذه الكتب - أي كتب أرسطو - من يديها أو يقرب أقرانها بعد أن يفهمها فهماً جيداً ، تقرب مناخذها على الناس فإن كان فيك فضل قوة لذلك ، فافعل . وإني لأرجو أن تني به لما أعطته من جودة ذهنك وقوة نزوعك إلى الصناعة ^(٣) .

هذه أدلة ثلاثة تبين لنا كيف كان هذا الخليقة مهتماً بالعلم والفلسفة . والواقع أن المدارس التاريخية الحضارة الإسلامية بالمغرب العربي بلاسطة أن الحياة الفكرية في دولة الموحدين كانت أفضل حالاً من الحياة الفكرية التي كانت موجودة في دولة المرابطين .

(١) المسجب للمراكشي من ٢٤٢ - ٢٤٣ وأيضاً Averroes et l'Averroisme : E وقد نقلها ريدان عن ليون الإفريقي .

(٢) مادة ابن رشد بدائرة المعارف الإسلامية . كتابها Cuneo de Valle جلد ١ عدد ٣ من ١٦٧ من الترجمة العربية .

(٣) المسجب في تلخيص أخبار المغرب من ٢٤٣ .

لقد حاول الموحسون تجديد علم الكلام الإسلامي عن طريق إدخال مذهب الأشعري ومذهب الغزالي الصوفي الأشعري ، في المغرب العربي ، بعد أن كانا موصوفين بالزندقة .

توضح ذلك بالقول بأن دراسة التطور العلمي والفلسفي في بلاد الأندلس ، تبين لنا أنه في ظل دولة المرابطين ، كانت أكثر العلوم مرفوضة عندهم وخاصة تلك التي تتصل من قريب أو من بعيد بالفلسفة والتنجيم . وبعد زوال دولة المرابطين في المغرب ، وبجاء دولة الموحدين ، حدث نوع من التطور والانتقال إلى ما هو أفضل من حيث اتساع الأفق ورحابة النظر وحرية البحث .

ولكن هذا التطور لا يعني أن الفلسفة بصفة خاصة كانت من العلوم التي يرحب بها بحكام المغرب وعامة الناس . إذ لو نظرنا نظرة موضوعية لوجدنا أن المنطق والفلسفة كانا من العلوم التي يُنظر إليها نظرة شك وارتياب . صحيح أن هذا الحاكم - كما سبق أن ذكرنا - كان يحيا للعلم وللعلماء وله رغبة في تعلم الآراء الفلسفية ، ولكن ماذا نجد عند ابنه الذي جاء بعده ؟ لقد حدثت في عهده نكبة ابن رشد بسبب اشتغال هذا الفيلسوف بالمنطق والفلسفة أساساً . واعتقد أن هذا يعد دليلاً قوياً على أن الفلسفة لم توضع في مكانها اللائق بها في بلاد المغرب العربي في تلك الفترة .

نقول هذا لأنه يرتبط ارتباطاً مباشراً بموضوع المؤلف الرئيسي الذي تركه لنا ابن طفيل وهو حي بن يقظان . إذ سبب لنا أن من الأهداف التي سمي إليها ابن طفيل من وراء كتابه هذا المؤلف ، التوفيق بين الدين والفلسفة . وكان هذا التوفيق أمراً ضرورياً علماً أن الفلسفة كان ينظر إليها بوجه عام نظرة شك وارتياب من جانب كثير من الناس في بلاد المغرب العربي في تلك الفترة التي عاشها ابن طفيل وعاشها أيضاً فيلسوفنا ابن رشد . ولعل مما يرجع قولنا هذا ، أن كلا من ابن طفيل وابن رشد من فلاسفة المغرب العربي ، قد حاولا التوفيق بين الجانبين ، الجانب الديني والجانب الفلسفي .

نعود بعد هذا إلى متابعة دراستنا للحياة الفكرية لابن طفيل ، فنقول إنه بالنسبة لشكوكه الفلسفي والأدبي والعلمي ، فإننا لا ندري شيئاً من الأساتذة الذين تلقى عليهم العلم ، ولا عن البلاد التي تعلم فيها ، ولكن يمكن الترجيح بأنه بالنسبة لهذه البلاد ، فإن قرطبة تأتي في المقدمة وبعدها أشبيلية . ونقص من ذلك أنه ربما يكون قد تلقى بطلما من هذه البلدان .

وإذا كانت قرطبة تأتي في المقدمة ، فإن سبب ذلك أنها كانت تعد من أعظم المدن بالأندلس وفيها نشأ أكثر العلماء والمفكرين ^(١) ، أما أشبيلية فكانت تعد موطن الفنانين وأهل الطرب .

ولعل مما يوضح ذلك ، تلك المناظرة التي جرت في حضرة ملك المغرب المنصور يعقوب ، بين

(١) معجم البلدان ليعقوب الحموي قروى البندى - جلد ٤ من ٥٩ - ٦٠ .

ابن رشد من جهة ، وكان قرطيا ، وأبى بكر بن زهر من جهة أخرى ، وكان أنشيليا ^(١) . لقد قال ابن رشد : لا أدري ما تقول ، غير أنه إذا مات عالم بأشيلية وأريد بيع كتبه ، حملت إلى قرطبة حتى تباع فيها . وإن مات مطرب بقرطبة ، وأريد بيع آلاته ، حملت إلى أنشيلية ^(٢) .

يبد أن هذا لا يعنى أن المراكز العلمية والفكرية كانت موجودة في قرطبة وأنشيلية فقط ، إذ نجد في بعض المدن الأندلسية بوجه عام طابعا فكريا ظاهرا ، لقد كانت خزان الكتب عند أهل الأندلس - فيما يقول المغربي ^(٣) - على جانب كبير من الأهمية ، حتى أن الرئيس منهم والذي لا تكون عنده معرفة ، كان يهتم بأن تكون في بيته خزانة كتب ، لا شيء ، إلا لكي يقال إن فلانا من الناس عنده خزانة كتب ، وأن الكتاب الفلاني لا يوجد إلا عنده .

أما من الأساتذة الذين تلقى عليهم ابن طفيل العلم ، فإن هذا الجانب بعد - كما سبق أن أشرنا منذ قليل - جانباً مجهولاً من الحياة الفكرية الخاصة ببلدنا . صحيح أن عبد الواحد المراكشي يقول عن ابن طفيل ، إنه قرأ على جماعة من المتحققين بعلم الفلسفة ، منهم ابن بلجه وغيره ^(٤) ، ولكن لو رجعنا إلى ابن طفيل نفسه في كتابه حتى بن يقطان ، وجدناه يخبرنا بأنه لم يلق ابن بلجه ^(٥) .

ومما يمكن من أمر ، فإنه قد تسلم على كتب ابن بلجه وكتب غيره من الفلاسفة الذين سبقوه ، كالفارابي فيلسوف المشرق العربي ، كما نستشير إلى ذلك بعد قليل .

أما من وفاة فيلسوفنا ابن طفيل ، فإن تاريخ مولده إذا لم يكن معروفا لنا على وجه الدقة ، فإن سنة وفاته تعد معروفة لنا . لقد توفي ابن طفيل عام ٥٨١ هـ = ١١٨٥ - ١١٨٦ م ، وذلك بمدينة مراكش . وقد حضر الخليفة بنفسه جنازته .

لأبى : الفيلسوف مؤلفاً :

كان ابن طفيل يهتم بالتأمل فيما يبدو ، أكثر من اهتمامه بالتأليف . ولما نجد من الفلاسفة الذين لا يتميزون بغزارة الإنتاج على النحو الذي نجد عند ابن سينا مثلاً في المشرق العربي ، أو ابن رشد في المغرب العربي والذي جاء بعد ابن طفيل .

(١) الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى لأحمد بن خالد الحمصى جزء ١ ص ١٨٤ .

(٢) نفع الطيب جزء ١ ص ٧٥ .

(٣) نفع الطيب جزء ٢ ص ٢١٥ .

(٤) المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٢٢٩ .

(٥) حتى بن يقطان ص ٦٢ من طبعة أسعد أمين .

وقد تكون قلة كتابات ابن طفيل راجعة ليس إلى هذا السبب فقط ، بل راجعة أيضاً إلى المشاكل العملية في بعض فترات حياته ، والتي لا شك كانت عبثاً على الفيلسوف وعائقاً له من مواصلة التأليف والإبداع الفكرى والفلسفى .

لقد تبين لنا أنه اعتذر عن شرح كتب أرسطو لكثرة شواغله في بلاط الخليفة . إن حياته لم تكن مخصصة للفكر ، والفكر فقط ، كما هو الحال إلى حد كبير عند الفارابي فيلسوف المشرق العربى ، والذي قضى حياته متأملاً مفكراً مؤلفاً . ولكن ابن طفيل - كانت حياته تمرصها المشاغل الدينية العملية المعينة .

ولو رجعنا إلى العديد من الكتب التى تهتم بذكر أسماء مؤلفات ووسائل التفكيرين والفلاسفة ، لوجدنا أن هذه الكتب تنسب إلى ابن طفيل مؤلفات تتناول دراسة بعض المجالات الأدبية والفلكية والطبية والفلسفية ، إذ إن فلاسفة العرب كانوا ينظرون إلى الفلسفة نظرة عامة شاملة ، بمعنى أن داروا الفلسفة كانت تبطل في جوفها كل العلوم وذلك طبقاً للنظرة الأرسطية إلى الفلسفة ، تلك النظرة التى تأثر بها فلاسفة العرب بدورهم ، ولهذا نجد الفارابي يبحث في الموسيقى مثلاً وابن سينا يبحث في الطب ، بل إن شهرته كطبيب كانت أكبر من شهرته كفيلسوف في بلاد الغرب بوجه عام . وكذلك بحث ابن طفيل الفيلسوف في كثير من المجالات الأخرى وكان هذا بعد شيئاً طبعياً بالنسبة للمصر الذى عاش فيه ابن طفيل .

ولكن المؤلفات والرسائل التى ينسبها المترجمون لحياة ابن طفيل الفكرية ، قد فقدت وأثرت عليها حوادث الزمان والأيام ، ولم يبق إلا مؤلفه الخالد ، حتى بن يقطان .

وتنسب إلى ابن طفيل مجموعة من الأشعار تعد معمة من الجانب الأدبى من إنتاج الفيلسوف الفكرى . فمن أشعاره في الزهد ^(١) ، والتي نجدها مذكورة في كتاب المعجب في تلخيص أخبار المغرب لعبد الواحد المراكشى ، قوله :

يا باكيًا فرقة الأحباب عن شحط
هل بكيت غراق الروح للبدن
نور تردد في طين إلى أجل
فانحاز علواً وغلى الطين للكفن
ياشد ما افترقا من بعد ما اعتلقا
أظنها هدنة كانت على دخن
إن لم يكن في رضى الله اجتماعها
فياها صفقة تمت على شين

(١) المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٢٤١ . وأيضاً : تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور - ترصة د . محمد عبد الحادى أبو ريد ص ٢٨٩ . ونوه أن طبع إلى أن ليس شيخ الأرض في كتابه من ابن سينا ينسب أبياتاً كثيرة لأن سينا اعتاداً على نفع الطيب وفلاح الطمان ، حيون لأبائهم في طبقات الأطباء وسيا هذه الأبيات . وقد نسبنا هذه الأبيات لابن طفيل اعتداءً على ما يملوه عبد الواحد المراكشى في كتابه المعجب . فلهذا أضاف أبا المغرب

ومن أشعاره أيضاً ، والتي لا تخلو من دلالات فلسفية ، قوله :

ما كل من شم نال رائحة للناس في ذا تبين عَجَبُ
قوم لهم فكرة تجول بهم بين المعاني أولئك النجيب
وفرقة في القشور قد وقفوا ولم يلبس يلبس ما طلبوا
لا غاية تنجس لناظرهم منه ولا يتقضى لهم أربُ
لا يتعدى امرؤ جلك قد قسمت في الطيبة الرب^(١)

هذا عن الجانب الأدبي ، أما الجوانب الطبية والفلكية ، فإننا نجد ذكراً مؤلفات تنسب إلى ابن طفيل ، بيد أنها - كما أشرنا منذ قليل - لم تصل إلينا .
فابن رشد على سبيل المثال في إحدى شروحه الوسطى ، يشير إلى بعض مؤلفات لابن طفيل في مجال الفلك .

ويُتهم أيضاً من أقوال البطرورجي النجم ، أن ابن طفيل كان مهتماً بالفلك ، وله آراء فيه . فحين حاول البطرورجي نقد نظرية بطليموس الخاصة بخلق التدوير ، نراه يشير إلى أنه قد استفاد من ابن طفيل .

وما يقال عن الجانب الفلكي ، يقال عن الجانب الطبي . فلان الدين بن الخطيب يذكر أن فيلسوفنا ابن طفيل قد ألف كتاباً في الطب .

كما يفهم من كلام ابن أبي أصيبعة في كتابه : حيون الأنبياء في طبقات الأطباء ، أن ابن طفيل قد ألف رسالة في مجال الطب ، وأنه كانت بينه وبين الفيلسوف الأندلسي ابن رشد رسائل تدور حول كتاب الكليات في الطب الذي ألفه ابن رشد .

ونودى أن نشير إلى أننا لو رجعنا إلى كتاب ابن طفيل «حي بن يقظان» وجدنا فيه ما يبين لنا أن ابن طفيل يتجه إلى القول بأن القلب يعد المصدر لحركة الجسم ، تماماً كما ذهب إلى ذلك ابن رشد^(٢) ، والذي أيد أرسطو في قوله هذا ، وخالف جالينوس الذي اعتبر الدماغ لا القلب هو

(١) المصنف في تلخيص أخبار المغرب لعبد الواحد المراكشي ص ٢٤١ - ٢٤٢ .

(٢) إذا كان ابن رشد يفضل أرسطو في جوابات كثيرة من مذاهب الفلاسفة ، على ما عداه من مفكرين وفلاسفة ، فإنه في هذا المجال - مجال الطب - يحتاج إلى رأي أرسطو ويقول بمذهب الفيلسوف الذي يعتبر القلب عضواً أصلياً ومصدراً لجميع وظائف الحياة الحيوانية . ولهذا لو رجعنا إلى كتاب الكليات ، وهو من أهم ما تركه لنا ابن رشد في مجال الطب على وجه الإطلاق ، لوجدنا كيف يدل على رأيه . فهو يقول : إنه يظهر أن الناس في حين مشيه تشتت في يده حرارة لم تكن قبل . وهذا الذي من شأنه أن تشتت حرارة في جميع البدن هو القلب لا شك فيه . ولذلك متى حرق على الإنسان شيء يفرقه ويتبختل الحرارة القريبة إلى القلب ، ولعلنا سألنا حتى إنه ربما سقط ولم يشعر أن يتحرك . (الكليات ص ٥٦)

مصدر الحياة والحركة . وسنعود إلى هذا الموضوع حين نحللنا لآراء ابن طفيل الموجودة في رسالة «حي بن يقظان» وذلك في الفصل الأول من الباب الثاني .

بعد هذا نقول إن هذه الجوانب الفلكية والطبية لا نستطيع التحقق منها على وجه التأكيد ، إلا إنها لم تصل إلينا بطريقة مباشرة ، حتى بعض الأشعار التي ذكرنا طرفاً منها والتي تعد معبرة عن الجانب الأدبي لفيلسوفنا ابن طفيل ، قد ذكرها ابنه . ولذلك لا ينبغي لنا أساساً إلا رسالة واحدة فقط تكشف عن آراء ابن طفيل الفلسفية ، وهي رسالة «حي بن يقظان»^(١) .

هذه الرسالة التي تعد من الرسائل الخالدة في مجال الفكر الفلسفي العالمي عامة ، والفكر الفلسفي الإسلامي العربي على وجه الخصوص : نقول هذا إذا نظرنا إلى تأثير كثير من المفكرين والفلاسفة بها سواء كانوا عرباً أو كانوا من الغربيين . لقد اشتهرت هذه الرسالة شهرة كبيرة في الشرق وفي الغرب ، وقامت عليها الكثير من الدراسات التي اضطلع بها باحثون عرب ومشتشرقون ، كما ترجمت إلى أكثر من لغة . فترجمت إلى اللاتينية بعنوان الفيلسوف المعلم نفسه Philosophus Autodidactus وإلى الفرنسية والإسبانية والعبرية والإنجليزية .

ونود أن نشير إلى أن ابن طفيل إذا كان قد استفاد من بعض الفلاسفة الذين سبقوه سواء في المشرق العربي كالفارابي وابن سينا ، أو في المغرب العربي كابن باجة ، بالإضافة إلى مؤثرات أخرى قديمة يونانية كانت أو فارسية أو هندية^(٢) ، إلا أنه استطاع - كما سنرى - أن يقدم لنا محاولة فريدة ومذهبا فلسفياً يعبر عن التزامه إلى حد كبير جداً بخصائص الموقف الفلسفي .

(١) اسم الرسالة كما توجد بالخطوط : «رسالة حي بن يقظان في أسرار الحكمة الشرقية استخلصها من دور جواهر الفاظ الرئيس أبي علي بن سينا» الإمام الفيلسوف الكامل العارف أبو بكر بن طفيل .

(٢) انظر على سبيل المثال : رسالة د. أبو العلا حنين : الآثار الفلسفية السكندرية في قصة حي بن يقظان مجلد ٦ - عام ١٩٨٨
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية - حوليات الكلية ص ١ وما بعدها .

الفصل الثاني

منهج ابن طفيل في نقد المفكرين الذين سبقوه

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

- مهيّد
أولاً : الفارابي .
ثانياً : ابن سينا .
■ : الغزالي .
رابعاً : ابن باجه .

«ولم يتخلص لنا الحق الذي انتينا إليه ، وكان مبلغنا من العلم تتبع
 كلام (الغزالي) وكلام الشيخ أبي علي (ابن سينا) وصرف بعضها إلى
 بعض وإضافة ذلك إلى الآراء التي نبضت في زماننا هذا ولمج بها قوم من
 متحلي الفلسفة حتى استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر ثم وجدنا
 منه الآن هذا النوق اليسير بالمشاهدة وحيثئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع
 كلام يؤثر عنا .

[ابن طفيل - حي بن يقظان ص ٦٥]

منهج ابن طفيل في نقد المفكرين الذين سبقوه

نجد :

الدارس لما تركه لنا ابن طفيل ، يجد أن هذا الفيلسوف قد التزم إلى حد كبير بالخصائص التي ينبغي أن يلتزم بها المفكر إذا أراد أن يكتب في مجال الفلسفة . فكما أن لكل علم ولكل فن قواعده وخصائصه وأصوله ، فالفلسفة أيضاً خصائصها ، أعني بذلك أن للتفكير الفلسفي خصائص محددة ينبغي أن يلتزم بها من يريد أن يقدم لنا فكراً فلسفياً . وإذا لم يلتزم الفرد منا بهذه الخصائص والشروط ، فأولى به أن يبحث له عن مجال آخر من مجالات الآداب والفنون يضع فيها فكره وإنتاجه .

إننا إذا قلنا إن من خصائص الموقف الفلسفي إنه موقف يعبر عن الشك ، فإن هذا الشك له قيمته إذ إنه يرفع صاحبه فوق مرتبة الاعتقاد التقليدي . وكما رفع المعتزلة مرتبة الشك فوق مرتبة الإيمان عن طريق التقليد . وقد فعل ذلك أيضاً ابن رشد وذلك حين رفع الإيمان عن طريق الأدلة البرهانية على الإيمان عن طريق الخطابة والتقليد . والإيمان عن طريق الجدول الكلامي . وهذا ما استجده عند ليلسونا ابن طفيل بصورة أوبأخرى في قصة « حي بن يقظان » .

ولا يعني ذلك أننا نجد هذه الخاصية دون غيرها من خصائص الموقف الفلسفي « عند ابن طفيل » بل إننا نجد أكثر الخصائص التي تميز الفكر الفلسفي .

فالدارس لقصة الفلسفية ، يجد تعبيراً عن موقف القلق والحيرة « كما يجد مواقفه شاهدة ومعبرة عن التأمل . كما سيجد عند ابن طفيل تفكيراً هادئاً مترناً ، تفكيراً منطقياً يتنقل في النخل عن آراء بمنطقها القوي إذا وجد آراء أخرى جديدة بأن يسلم بها ويصدق بها الإنسان ، بحيث تكون أفضل من الآراء الأولى السابقة عليها . وقبل ذلك كله سيجد فكراً نقدياً يتنقل في موقفه من كثير من المفكرين والفلاسفة الذين سبقوه ، سواء عاشوا في المشرق العربي أو في المغرب العربي .

ولتكشف الآن عن موقفه من المفكرين والفلاسفة الذين سبقوه . وذلك من خلال إشاراته الموجزة في قصة الفلسفية ، وننتقل بعد ذلك في الفصول والأبواب التالية إلى تحليل جوانب هذه القصة ، مركزين على الأفكار اليتاليمية التي نعدّها بين ثوابت قصته .

ولكننا قبل عرض هذا الموقف النقدي ، نود الإشارة إلى أننا سنحاول الرجوع إلى كتب المفكرين والفلاسفة الذين يشيرون إليهم ابن طفيل ، حتى يتسنى لنا معرفة أوجه الصواب والخطأ في موقف ابن طفيل ، وحتى يعرف القارئ حقيقة الأفكار التي يقف منها فيلسوفنا موقفاً نقدياً .
في أول قصة حتى بن يقظان - وهي كما سبق أن أشرنا إليها الفيلسوف الوحيد الذي وصلنا لهذا الفيلسوف - نجد ابن طفيل يعرض عرضاً سريعاً لبعض آراء لفلاسفة سبقوه ، ولا يخلو هذا العرض من اتجاهات نقدية عنده .
وستكشف عن ذلك فيما يلي :

أولاً : الفارابي :

يلحظ ابن طفيل « أبا نصر الفارابي الفيلسوف المشرق . ويرى أن ما وصل إلينا من كتبه فأكثرها في المنطق . أما ما ورد إلينا من كتبه في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك »^(١) .
وبضرب لنا ابن طفيل أمثلة لهذه الشكوك ، إذ إنه لا يكتفي بمجرد الزعم بذلك . فمن أمثلة هذه الشكوك - فيما يرى ابن طفيل - أن الفارابي قد أثبت في كتابه « الملة الفاضلة » بقاء النفوس الشريفة بعد الموت في آلام لا نهاية لها وبقاء لا نهاية له ، أي بقاء أبدي . ثم يصرح في كتابه « السياسة المدنية » بأنها منحلة وسائرة إلى العدم وأن البقاء يكون للنفوس الفاضلة^(٢) .
ومثال آخر يذكره ابن طفيل ، وهو أن الفارابي يصف في شرحه كتاب الأنفلاق طرفاً من السعادة الإنسانية وأن هذه السعادة تكون في هذه الحياة التي في الدار الدنيا ، وأن كل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وعجائز .

وهذا الرأي من جانب الفارابي - فيما يقول ابن طفيل^(٣) - قد جعل اليأس من رحمة الله تعالى يدخل قلوب الخلق جميعاً ، إذ أن هذا الرأي قد جعل الفاضل والشري في رتبة واحدة ، لأنه يؤدي إلى الذهاب بأن مصير الكل إلى العدم . وهذه يعتبرها ابن طفيل زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبر^(٤) .
يضاف إلى ذلك سوء معتقد الفارابي في النبوة ، إذ إننا نرغمه للقوة الخيالية على وجه الخصوص « كما أنه يفضل الفلسفة عليها »^(٥) .

- (١) رسالة حتى بن يقظان ص ٦٢ .
(٢) المصدر السابق ص ٦٢ .
(٣) المصدر السابق ص ٦٢ .
(٤) المصدر السابق ص ٦٢ .
(٥) المصدر السابق ص ٦٢ - ٦٣ .

معنى هذا أن ابن طفيل يأخذ على الفارابي أو ينسب إليه القول ببعض الآراء التي يمثّل فيها التعارض مع بعضها بعضاً تارة ، وتعارضها مع الدين تارة أخرى .
والواقع - فيما نرى من جانبنا - أن بعض آراء الفارابي قد توحى بتعارضها مع بعضها بعضاً ، ليس في هذه الجوانب التي ذكرها ابن طفيل فعسب ، بل في مجالات أخرى ، منها مثلاً قضية الحثوث والقدم ، أي هل العالم يعد حادثاً بمعنى أن الله تعالى خلقه من العدم ، أم أنه يعد قديماً ، بمعنى أزلية المادة الأولى .

إن الفارابي حين يحاول التوفيق بين رأي كل من أفلاطون وأرسطو في كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون والإلهي وأرسطو » يذهب إلى أن الصحيح هو أن أرسطو يقول بحديث العالم وينسب إلى أفلاطون القول بحديث العالم .

وهذا الرأي الذي يقول به الفارابي يعد غير صحيح فيما نرى من جانبنا ، إذ إن أرسطو يقول بقدم العالم وكذلك يقول أستاذه أفلاطون بقدم العالم ، نظراً لأن المثل قديمة . وعلى ذلك فمن الخطأ نسبة القول بالحديث إلى أفلاطون وإلى أرسطو^(١) .

ولكن عذر الفارابي هو أنه وقع في مشكلة كتاب « أثولوجيا أرسطوطاليس » ، إذ إن عبد المسيح ابن ناعمة المحمدي ترجم مقتطفات من التسوعة الرابعة والتسوعة الخامسة والتسوعة السادسة لأفلاطون ونسبها خطأ إلى أرسطو . وقد وقع ابن سينا أيضاً في هذا الخطأ ، أي ظن أن هذا الكتاب لأرسطو .

ما يثبت في هذا المجال هو القول بأن الفارابي إذا كان يوافق بين أفلاطون وأرسطو وينسب إلى أرسطو القول بحديث العالم ، فإن هذا قد يوحى بأن الفارابي من القائلين بحديث العالم وهذا غير صحيح . إذ إننا لو تأملنا بدقة في آراء الفارابي حول هذه المشكلة من خلال آرائه في مشكلات أخرى وخاصة في مشكلة كيفية شعور العالم عن الله وقوله بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . وهو ما يعرف بمشكلة القبض أو الصدور ، استطعنا القول بأن الفارابي يذهب إلى الاعتقاد بقدم العالم . وهذا إن دلنا على شيء ، فإنما يدلنا على أننا يجب أن ننظر إلى آراء الفارابي لا في مشكلة فلسفية معينة دون ربطها بغيرها من المشكلات الفلسفية الأخرى ، بل أن ننظر إلى هذه المشكلة أو تلك من المشكلات التي يبحث فيها الفارابي من خلال علاقتها بالمشكلات الفلسفية الأخرى التي يبحث فيها .
وحينئذ سنجد أننا نستطيع حل كثير من الشكوك حول آرائه والتي ينسبها ابن طفيل إليه ، كما سبق أن رأينا .

(١) انظر الفاضل هذه المشكلة عند الفارابي في كتابه : نورة العقل في الفلسفة العربية ص ٨٦ وما بعدها .

فعل سبيل المثال : لو تأملنا في أقوال الفارابي حول مشكلة الحوادث والقدم وربطناها بآرائه في مشكلة الفيض أو الصدور أو العقول العشرة ، لاستطعنا القول - كما سبق أن أشرنا منذ قليل - بأن الفارابي يرجح القول بقديم العالم .

لقد كنا نتظر من ابن طفيل - بدلاً من مجرد ذكره بأن آراء الفارابي في مجال الفلسفة كثيرة الشكوك ، نقول كنا نتظر منه التعمق في تحليل آراء الفارابي حتى يبين لنا حلا لهذه الشكوك التي ينسبها للفارابي ، فيلسوف المشرق العربي .

إن هذا لا يعني أننا ندافع عن الفارابي ، بل إن الكثير من آراء الفارابي قد تدفع الدارس إلى نقد هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها فيلسوفنا ، وكلم وجهتنا إليه الكثير من أوجه النقد^(١) ولكن كل ما نود قوله هو أنه بالإمكان حل كثير من الشكوك التي تنسب إلى الفارابي بحيث نصل إلى حقيقة رأيه في المشكلات التي بحث فيها .

ثانياً : ابن سينا :

إذا كان ابن طفيل قد أشار إلى الفارابي وخاصة بعض آرائه الفلسفية التي تدخل في إطار الميتافيزيقا ، فإنه يشير أيضاً إلى ابن سينا في أكثر من موضع في رسائله - حتى ينصفنا . فهو يشير إليه من خلال ذكره للفيلسوف اليوناني أرسطو ، إذ يقول ابن طفيل بأن ابن سينا قد تكفل بالتصريح بما في كتب أرسطو طاليس وجرى حل مذهبه وسلك طريق فلسفته في كتاب الشفاء . ويذكر ابن طفيل عن ابن سينا قوله بأنه ألّف كتاب الشفاء على طريقة المشائين ، أما من أراد الحق فعليه بكتاب الفلسفة المشرقية .

كما يذهب ابن طفيل إلى أن المقارن بين كتاب الشفاء وبين ما كتب أرسطو ، يظهر له اتفاق الفيلسوفين في أكثر الأمور ، وإن كان في كتاب الشفاء - كما يرى ابن طفيل - أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو^(٢) ؟

وهذا القول من جانب ابن طفيل يعد صحيحاً إلى حد كبير فكتاب الشفاء فيه متابعة لأرسطو في كثير من الجوانب ، وإن كنا نجد فيه بالإضافة إلى العناصر الأرسطية ، عناصر أفلاطونية وعناصر أفلاطونية وهذه العناصر نجدتها في تفسيرات ابن سينا لمجالات الفلسفة الطبيعية كالحركة والزمان والمكان

(١) راجع نقدنا لآراء الفارابي في مجال الإلهيات ، وذلك في كتابنا « ثورة العقل في الفلسفة العربية » ص ١١٠ وما بعدها

(٢) سي بن بظان ص ٦٣ وأيضاً مادة ابن طفيل في كتاب S. Munk في :

وهيها من مجالات نجد فيها مزجاً بين هذه العناصر اليونانية بالإضافة إلى تأثره بعناصر أخرى إسلامية وغير إسلامية .

صحيح أن ابن سينا لم يكن حريصاً على الإشارة إلى المصادر التي يرجع إليها ، بمعنى أنه كان نسباً بإطلاعنا على مصادره التي استفاد منها آراءه ، ولكن الدارس للفلسفة السينية من خلال كتاب الشفاء الذي أشار إليه ابن طفيل ، والمقارن بينها وبين فلسفة أرسطو يجد أنه من الصعب رد كل عناصر الفلسفة السينية إلى أرسطو ، بل من الصواب إضافة المصادر الأفلاطونية والأفلوطينية إلى المصادر الأرسطية ، بالإضافة بطبيعة الحال إلى المصدر الديني الإسلامي ، إذ إنه يعد فيلسوفاً من فلاسفة الإسلام . ومن هنا كان متوقفاً من جانبه التأثير بهذا المصدر وخاصة في دراسته لمشكلة الحوادث والقدم ، أي حدوث العالم أو القول بقديم المادة الأولى .

ولعل استفادة ابن سينا من مصادر أخرى ، بالإضافة إلى المصدر الأرسطي ، تتضح بصورة أكثر وضوحاً ، لو ركزنا على الجانب الإلهي من فلسفة ابن سينا ، ونظرنا إلى هذا الجانب نظرة عامة شاملة . فن الصعب رد فلسفته الإلهية إلى أرسطو حتى في كتاب الشفاء . ومن الأمثلة على ذلك آراء ابن سينا في الحوادث وفي العلم الإلهي وكيفية صدور العالم من الله . إن الدارس لهذه المجالات يجد أن ابن سينا إذا كان قد تأثر من بعض الروايات بآراء أرسطو ، إلا أنه أضاف إلى آراء أرسطو آراء استفادها من مصادر أخرى عديدة ، وكانت لديه قدرة على ضم الأفكار المتنوعة المتعددة والقول برأى جديد يصعب رده إلى مصدر واحد محدد دون مصدر آخر .

ومما يمكن من أمر ، فقد تنبه ابن طفيل إلى ذلك حين قال بعد إشارته إلى الاتفاق الكبير بين أرسطو وابن سينا ، إلى أنه إذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب الشفاء ، على ظاهره ، دون أن يفتن لسره وباطنه ، لم يصل به إلى الكمال حسبما تنبه عليه الشيخ أبو علي (ابن سينا) في كتاب الشفاء^(١) . ونحن نألف أيضاً - كما سبق أن أشرنا - إلى أن في كتاب الشفاء أشياء لم تصل إلينا عن أرسطو .

أما الكتاب الذي يشير إليه ابن طفيل اعتماداً على أقوال ابن سينا ، وهو كتاب الفلسفة المشرقية ، فلم يصلنا من هذا الكتاب إلا الجزء الخاص بالمنطق وهو المعروف بمنطق المشركين .

والمطلع على هذا الجزء يجد أن ابن سينا قد تابع في هذا الكتاب ، أرسطو إلى حد كبير . صحيح أن المقدمة التي كتبها ابن سينا لمنطق المشركين قد نوحى بأنه سيختلف مع أرسطو في جانب أو أكثر ، أو على الأقل يختلف آراؤه في هذا الكتاب عن الآراء التي قال بها في كتاب الشفاء ، ولكن هذا

(١) سي بن بظان ص ٦٣ .

بعد لما نرى غير صحيح . فهو يقول في مقدمته ^(١) : «وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا ، أعني الذين يقومون منا مقام أنفسنا . وأما العامة من مزاولي هذا الشأن فقد أعطيناهم في كتاب الشفاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم ومنعطينهم في اللواحق ^(٢) ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه » . لقد كان الأول بابن طفيل إذا أراد أن يبين لنا نوعاً من الخلاف بين أرسطو وابن سينا ، أن يعتمد بصورة تفصيلية على كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا ، وهو آخر ما ألف فيلسوفنا . إذ نجد في هذا الكتاب ، وخاصة في القسم الإلهي والقسم الخاص بالتصوف ، بعض الآراء التي لم يقل بها أرسطو . وإن كان هذا القول من جانبنا لا يعنى وجود خلافات جذرية كثيرة بين أرسطو من جهة وابن سينا من جهة أخرى وذلك في كتابه «الإشارات والتنبيهات» ^(٣) .

ولكن إنصافاً لابن طفيل نقول إنه قد عرف هذا الكتاب لابن سينا ، «كتاب الإشارات والتنبيهات» فهو يذكر بعض العبارات التي قلها ابن سينا في هذا الكتاب ^(٤) وعلى وجه الخصوص في الجزء الرابع منه ، وهو الجزء الخاص بالتصوف ، وذلك في أثناء فتره ابن طفيل بين الطريقين النظري والطريق العملي ، للأحوال الخاصة بالانصاف . ولكن كل ما نقصده هو أننا كنا ننظر من ابن طفيل محاولة بيان الفروق الجديدة بين الفيلسوف أرسطو والفيلسوف ابن سينا ، وعدم الانحصار على مجال التصوف عند ابن سينا .

ثالثاً : الغزالي :

إذا كان ابن طفيل قد أشار إلى الغزالي وابن سينا كما سبق أن بينا ، فإنه أشار أيضاً إشارة أطول إلى مفكر مشرق آخر وهو الغزالي .

(١) منطق المشرقيين ص ٤ .

(٢) لم يلزم ابن سينا بتأليف كتاب اللواحق الذي وحده به وذلك على حسب أرجح الأقوال . وقد كان ابن سينا مسرعاً في وجوده . ويبدو أن مشاطة العبيدة وخاصة مشاطة البيهية والاجتماعية قد حالت بينه وبين تأليف هذا الكتاب (انظر كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣٥ - ٣٦) .

(٣) راجع ما كتبه عن حقيقة هذا الكتاب لابن سينا ، في مؤلفاته «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا» الفصل الخامس بمؤلفاته .

(٤) أهم فقرات شكيم الفلاسفة لقولهم باللهاء الروحاني لا المادي ، وقد ذكرنا أساساً على ابن سينا ، إذ إن المصباح التي يذكرها في كتابه تهافت الفلاسفة تعهداً للرد عليها ، هي صحيح موجودة في كتاب ابن سينا . وقد أكد الغزالي على القول بأن قول الفلاسفة هذا يعد زيادة مفيدة وليس زيادة مقلدة . وقد أشار إلى كفر الفلاسفة في هذا المجال في كثير من كتبه الأخرى كالنقد من هلال ويفصل فيتميزة بين الإسلام والزندقة . وإذا كان ابن طفيل قد أشار أساساً إلى كتب تهافت الفلاسفة ، فإن السبب في ذلك أنه الكتاب الرئيسي الذي نحد فيه نقداً شاملاً وتحليلياً لآراء الفلاسفة ، وخاصة الآراء التي ذهب إلى تكفؤهم في القول بها (راجع كتابنا : مذاهب طائفة المشرق من ص ٢٣٤ إلى ص ٢٦١ الفصل الخاص باللهاء الروحاني والحسائي === الفلسفة والغزالي) .

فهو يرى أن كتب أبي حامد الغزالي بحسب مخاطبته للجمهور تربط في موضع وتغل في آخر ، وتكسر بأشياء ثم تحللها .

ويضرب ابن طفيل مثلاً على هذا التردد والتخبط عند الغزالي برأيه في مشكلة الخلود . فالغزالي قد كفر الفلاسفة في كتابه «تهافت الفلاسفة» حين اعتقدوا بالخلود النضائي أو الروحاني دون الحسائي . بحيث ثبتوا أن الثواب والعقاب إنما يكون في رأيهم للنفوس خاصة . في حين أنه قال في أول كتاب الميزان ، فيما يروي ابن طفيل ، أن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع . ثم قال في كتاب المنقذ من الضلال : إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية ، وإن أمره إنما وقف عليه بعد طول البحث ^(١) .

ويرى ابن طفيل أن هذا التردد من جانب الغزالي ، يوجد الكثير منه في كتبه ، وذلك إذا نصفتهاها وتأملنا فيها . كما يشير إلى أن الغزالي قد اعتذر عن هذا الفصل في آخر كتاب «ميزان العمل» ، حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام : (شكل رقم ١) .

١ - رأى يشارك فيه الجمهور لها هم فيه .

٢ - رأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد .

٣ - رأى يكون بين الإنسان وبين نفسه ، لا يطلع عليه إلا من يشاركه في اعتقاده .

ومعنى هذا أن الغزالي يفرق بين الرأي الذي يصل إليه الإنسان عن طريق التقليد ، والذي يكون فيه متابعاً للآخرين (النوع الأول) وبين الرأي الذي لا يصل إليه الإنسان إلا بعد الشك حتى يصل إلى اعتقاد يقوم على أساس (النوع الثالث) .

وبدليل ابن طفيل ^(٢) على ذلك بقوله الغزالي : ولو لم يكن في هذه إلا ما يشكك في اعتقاده الموروث لكن بذلك قطعاً . فإن من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقى في العمى والعمية ، وأن الغزالي قد تمثّل بهذا البيت .

خذ حاتراه ودع شيئاً سمعت به في طلعة الشمس ما يفنيك عن زحل .

وإذا كان الغزالي قد ذكر أن له كتباً مضموناً بها على غير أهلها وأنه ضمنها صريح الحق ، فإن ابن طفيل يقول إنه لم يصل إلى بلاد الأندلس شيء منها ، بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هي تلك المضمون بها ، ولكن ليس الأمر كذلك ^(٣) .

(١) ص ١١ بستان ص ٦٣ .

(٢) ص ١١ بستان ص ٦٤ .

(٣) ص ١١ بستان ص ٦٤ .

ونود أن نشير من جانبنا إلى أن ابن طفيل إذا كان قد ذهب إلى أننا نجد تردداً في آراء الغزالي ، فإن هذا الرأي من جانب ابن طفيل يعد صحيحاً إلى درجة كبيرة . وقد أشار إلى ذلك أكثر من واحد من الباحثين .

فالإمام أبو عبد الله المازري المالكي على سبيل المثال ، يقول جلياً لمن سأله عن حال كتاب إحياء علوم الدين وصاحبه : الغزالي : « إن كتابه متردد بين مذاهب الموحدين والفلاسفة والتصوف وأصحاب الإشارات وهو لا يسلمها »^(١) .

ويقول ابن سبعين أيضاً : « الغزالي لسان دون بيان وصوت دون كلام وتخطيط يجمع الأضداد وحرمة تقطع الأكباد . مرة صوفي وأخرى فيلسوف وثانية أشعري ورابعة فقيه وخامسة عمير »^(٢) . ولعل سبب هذا التردد بين مختلف الآراء والاتجاهات يرجع إلى تحوله من الفلسفة واتجاهه إلى التصوف . وقد غلبت عليه نزعة الصوفية . ومن يهتم بالتصوف مذهباً له بعد دواته للفلسفة يصبح عادة عدواً للفلسفة إلى أقصى درجة . بمعنى أن الغزالي عندما أصبح صوفياً فإنه حاول إثبات حيز العقل من أساسه^(٣) .

وهذا ما أشار إليه أبو الوليد الطرطوشي في رسالته إلى ابن مظفر . فقد قال : « رأيت رجلاً من أهل العلم (الغزالي) قد نهضت به فضائله واجتمع فيه العقل والفهم وممارسة العلوم طول زمانه ثم بدا له الانصراف عن طريق العلماء^(٤) ، ودخل في غمار الغمالم^(٥) . ثم تصوف فهاجر العلوم وأهلها ودخل في علوم الخواطر وأرباب القلوب ووسائل الشيطان ثم شابها بآراء الفلاسفة ورموز الحلاج^(٦) . وقد أشار الغزالي في كتابه « المنقذ من الضلال » إلى تركه الطريق الجليل الكلامي والطريق الفلسفي وتحوله إلى طريق التصوف .

فهو يتخذ الطريق الجليل الكلامي حين يقول : « ثم إنني ابتدأت بعلم الكلام فحصلت وحكم وطالمت كتب المحققين منهم وصفت فيه ما أردت أن أستف ، فصادفني علماً وإلياً بمقصوده غير واف بمقصودي ، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة^(٧) .

(١) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي جزء ٤ ص ١٢٢ .

(٢) رسائل ابن سبعين .

(٣)

وانظر أيضاً كتابنا : ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١٥٣ .

(٤) يقصد الطريق النظري الفلسفي .

(٥) يقصد الجانب العملي الصوفي .

(٦) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي جزء ٤ ص ١٢٣ .

(٧) المنقذ من الضلال ص ١٢٥ .

أقسام الآراء عند الغزالي (من خلال حي بن يقطين)



وبود أن تشير إلى أن الغزالي إذا كان ينقد علم الكلام ، فإن هذا النقد يعد نقداً ظاهرياً وليس هيكلياً ، إذ إن الغزالي قد غلبت عليه إلى حد كبير جدا النزعة الأشعرية الكلامية .
وإذا كان الغزالي ينقد علم الكلام ، فإنه يكفر الفلاسفة^(١) في أكثر كتبه ويرغم في أحضان التصوف . معبراً عن ذلك بقوله : ثم إني لما فرغت من هذه العلوم ، أقبلت بهمتي على طريق الصوفية وعلمت أن طريقهم إنما تم يعلم وعمل ، وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس والتزهد من أخلاقها المنعومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتخليته بذكر الله^(٢) .

نخلص من ذلك إلى القول بأن تردد الغزالي في آرائه على النحر الذي أشار إليه فيلسوفنا ابن طفيل ، إنما كان من نسيابه الرئيسية تحول من علم الكلام والفلسفة إلى التصوف . ولكن برغم ذلك لم يكن القول بوجود طابع رئيسي يميز لآراء الغزالي وهو الطابع الكلامي الصوفي . وعلى هذا فإن فكره يعد خلطاً ومزجاً للآراء الأشعرية بالآراء الصوفية . ولعل مما ساعد الغزالي على ذلك ، هو وجود نقاط مشتركة عديدة بين التيار الأشعري والتيار الصوفي ، تماماً كما نجد نقاط التقاء بين التيار الاعتزالي والتيار الفلسفي ، بحيث إن امتداد التيار الأشعري يؤدي إلى حد كبير إلى اتجاه صوفي ، والاكيف نفس وجود الطابع الجبري عند كل من الأشاعرة والصوفية ، وكذلك القول بنسب العلاقة الضرورية بين الأسباب والسيئات ، بعد موجوداً عند كل منهما أيضاً ، أي عند الأشاعرة والصوفية .

بقيت مسألة ثانية وأخيرة ، خاصة بما يذكره ابن طفيل من الأقسام الثلاثة للآراء عند الغزالي ، وهي التي سبق أن أشرنا إليها .

إن الدارس لهذا التقسيم الذي ذكره ابن طفيل في رسالته نقلاً عن الغزالي ، يحس بأن الغزالي يحصل الاتجاه الثالث الذي يعد قريباً من الاتجاه الفلسفي ، وخاصة أنه يقوم على الشك . وهذا الاعتقاد من جانب ابن طفيل يعد فيما نرى اعتقاداً غير صحيح . وقد يكون علل ابن طفيل أنه لم يرجع في هذا المجال ، إلى كتاب إحياء علوم الدين للغزالي إذ إن المطلع على هذا الكتاب^(٣) يجد أن

(١) تهافت الفلاسفة في مواضع عديدة ومنها على سبيل المثال ص ٦٠ ، ص ٢٩٣ - ٢٩٤ . وهو يكفر الفلاسفة في مسائل

ثلاث ، هي كما يزعم :

(١) عدم العلم بأن الجواهر كلها قديمة .

(٢) قولهم إن الله لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص .

(٣) إنكارهم بقاء الأجساد وعشرها .

(٤) النقد من الفلاسفة ص ١٢٥ .

(٥) الجزء الثالث ص ٩٤ - ٩٥ ، وأيضاً : تهافت الفلاسفة في الفلسفة العربية ص ١٥٤ - ١٥٥ .

الغزالي يبين لنا سمو المعرفة الصوفية على المعرفة العادية العامة والمعرفة الكلامية . وهو يطبق ذلك على مراتب الإيمان .

فهو يرى أن الإيمان له ثلاث مراتب : (شكل رقم ٢) .

١ - المرتبة الأولى : إيمان العوام وهو إيمان التقليد الخفض .

٢ - المرتبة الثانية : إيمان المتكلمين وهو لا يقف عند المرتبة الأولى ، أي إيمان العوام ، بل إنه يستند إلى مجموعة من الاستدلالات ، وإن كان - فيما يرى الغزالي - بعد قريباً من درجة إيمان العوام . ومما يكن من أمر ، فالغزالي لا يسوى بينه وبين مرتبة إيمان العوام ، ولعل هذا بعد راجعاً إلى أن الغزالي لا يستطيع أن يتخلص من التيار الأشعري الكلامي .

٣ - المرتبة الثالثة : إيمان العارفين (الصوفية) وهو المشاهد بنور اليقين ، أي يستند إلى الفوق والوجدان القلبي . وواضح أن الغزالي لا يقصد بذلك اليقين الذي يستند إلى العقل بل يقصد بقينا يعتمد على القلب .

ومما يكن من أمر ، فإن ما يذكره ابن طفيل عن الغزالي ، لا يخلو من اتجاهات نقدية ، كما هو الحال بالنسبة لما ذكره عن الفارابي وابن سينا ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن ابن طفيل يرفض طريق التصوف على النحو الذي عبر عنه الغزالي ، وهو التصوف القائم على الذوق والسلوك المصلي .

رابعاً : ابن باجه :

يشير ابن طفيل إلى ابن باجه (أبو بكر بن الصائغ) الفيلسوف الأندلسي بإشارات موجزة في الصفحات الأولى من رسالته : « حى بن يقظان » . وإشارات ابن طفيل إلى ابن باجه كانت في أثناء حديثه عن حال الاتصال ، وعن وضع الفلسفة في بلاد الأندلس ، تلك البلاد التي عاش فيها كل من ابن باجه وابن طفيل وابن رشد كما سبق أن أشرنا

فابن طفيل يفرق بين نوعين من الاتصال - كما سنرى في الباب الرابع - نوع قوله من الاتصال يكون عن طريق العلم النظري والبحث الفكري ، كما هو الحال بالنسبة لابن باجه^(١) إذ إن ابن طفيل

(١) لابد أن نضع في الاعتبار أن هذا لا يعني أن ابن باجه من أصحاب التصوف . إن هذا الاتصال لا يعني أكثر من الصعود من الجزئي إلى الكل ، ومن المألوف إلى العقول .

والواقع أننا نجد علامة الأندلس بعينين عن الاتجاه نحو التصوف ، حتى لو كان صوفياً فلسفياً . وهذا القول من جانبنا بعد ما يبدو لنا مطلقاً على ابن باجه وابن طفيل وابن رشد أيضاً ، إذ إنهم فلاسفة الأندلس .

لكن خلال ما كتب . ابن باجه وخاصة رسالته في الاتصال ، وما كتبه ابن طفيل أيضاً ، لا نجد شيئاً يشبهان نحو التصوف . أما بالنسبة لابن رشد ، فإننا لا نجد فلسفياً نقد الطريق الصوفي ، أكثر مما نجد عند ابن رشد . إذ إنه بعد حديثاً للمؤلف -

مراتب الإيمان ودرجاته عند الغزالي (من خلال كتاب إحياء الدين)



يقول ابن باجه لاشك قد بلغ هذه المرتبة ولم يتخطها^(١).

أما النوع الثاني من الاتصال فإنه يكون عن طريق الذوق - أى الجانب الوجداني القلبي - وهذا النوع - لما يرى ابن طفيل - بعد ذوقاً وليس على سبيل الإدراك النظرى المستخرج بالمقاييس وتقديم المقادير وإنتاج النتائج^(٢) ومن هنا لا يكون بالإمكان التعبير عنه . (راجع شكل رقم ٣) . يقول ابن طفيل : إن هذا مما لا يمكن إثباته على حقيقة أمره في كتاب . ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب ، استحالته حقيقة وصار من قبيل القسم الآخر النظرى لأنه إذا كسى بالخرافات والأصوات وقرب من عالم الشهادة ، لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال ، واختلفت الممارات فيه اختلافاً كثيراً وولت به أقدام قوم عن الصراط المستقيم ، وطعن بآخريين أن أقدامهم زلت وهم لم يزل ، وإنما كان كذلك ، لأنه أمر لا نهاية له في حضرة متعة الأكتاف ، محبطة غير محاط بها^(٣).

هذا عن النوع الثاني أو الطريق الثاني من طريق الاتصال . فما هو الحال بالنسبة للطريق الأول الذى يمد - كما سبق أن ذكرنا - طريقاً نظرياً يقوم على مقدمات تؤدي إلى نتائج ، أى ما يسميه ابن طفيل بالاتصال على طريقة أهل النظر^(٤).

هنا يشير ابن طفيل إلى وضع الفلسفة في بلاد الأندلس . فهو يرى أن هذا النوع أو هذا الطريق يمكن أن يوضع في الكتب ويُعبر عنه بالعبارات ، وذلك على العكس من الطريق السالف ، ولكنه ليس نادراً في بلاد الأندلس . ومن وصل إلى هذه الحالة فإنه لا يكلم الناس إلا رمزاً لأن الشريعة الحميدة قد منعت من الخوض فيه وحللت عنه^(٥) وما وصلنا من فلسفة لا يفي بهذا الغرض . يقول ابن طفيل : ولا تظن أن الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطوطاليس وأبي نصر (الغزالي) وفي كتاب الشفاء ، نفي بهذا الغرض الذى أردته ، ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية ، وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفارقة قبل شيوخ علم النطق والفلسفة فيها . قطروا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ولم يقدرُوا على أكثر من ذلك . ثم

له صوف ، وإذا وجدنا أن ابن رشد يذكر الاتصال فإنه لا يبنى به أكثر من الصعود من الميوس إلى المقول . ويشير إلى ذلك

الراجح

(١) من مخطوطات من ٥٨ - ٥٩ .

(٢) من مخطوطات من ٦٠ . وانظر أيضاً فيما يتعلق بمشكلة الاتصال عند ابن طفيل : كتاب د . إبراهيم مذكور : في الفلسفة

٥٧ - ٥٨ .

(٣) من مخطوطات من ٦٠ .

(٤) من مخطوطات من ٦١ .

خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق فنظروا فيه ولم يفيض بهم إلى حقيقة الكمال (١).

وإذا كان هذا هو الحال بالنسبة لفلاسفة يونانيين كأرسطو ، وفلاسفة عاشوا في بلاد المشرق العربي كالفارابي وابن سينا ، فما هو بالنسبة لابن باجه الذي عاش في بلاد المغرب العربي ؟ في هذا الموضع ، وردا على هذا السؤال ، نجد ابن طفيل يشير إلى ابن باجه ويقول عنه إنه كان بالنسبة للذين جاءوا بعد ابن سينا ، أثقب ذهناً وأوضح نظراً وأصدق روية ، بيد أن الدنيا قد شغلتهم حتى مات قبل ظهور خزان علمه وبث خطايا حكمته . وأكثر ما يوجد له من المؤلفات ، إنما هي مؤلفات غير كاملة كتكابه في النفس وتدبير المتوحد وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة . أما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة وترتيب عباراتها ليس على الوجه الأكمل ، مما يحيل الوصول إلى حقيقة آرائه شيئاً عسيراً وصعباً (٢).

هذا ما نجده في رسالة «سبح بن يفظان» بالنسبة لفيلسوفنا ابن باجه . ولا يخفى علينا أن ابن طفيل يبدى إعجابه بابن باجه ، وخاصة أن فكرة التوحد أي الإنسان المتوحد موجودة عند كل من الفيلسوفين ، كما أن حديث ابن طفيل عن الاتصال بالعقل الفعال فيه تأثير بابن باجه ورفض لطريقة الغزالي (٣) ، إذ إن اتجاه ابن طفيل يعد قريباً من اتجاه ابن باجه وذلك على العكس من الاختلاف الرئيس والجلي بين اتجاه ابن طفيل واتجاه الغزالي .

ونود أن نشير إلى أن ابن طفيل يعد محل حق في إعجابه بابن باجه ، إذ إن ابن باجه قد مهد الطريق أمام فلاسفة المغرب الذين جاءوا بعده ومنهم ابن طفيل ثم ابن رشد ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن ابن باجه ينتجه اتجاهاً عقلياً بارزاً . ومن هنا نجد اتفاقاً في الاتجاه بين ابن باجه وابن رشد ، وإن كان ابن رشد أكثر دقة وأكثر صراحة من ابن باجه . ولكن يجب أن نضع في الاعتبار - كما قلنا منذ قليل - أن ابن باجه هو الذي شق الطريق ليس أمام ابن رشد فقط . ولكن أمام ابن طفيل أيضاً ، إذ إنه أول فيلسوف مغربي أندلسي .

ومن هنا فإن الفلاسفة الذين أتوا بعد ابن باجه لم يكن باستطاعتهم أن يتخطوه ويتخطوا فكره . إن اسمه وآراءه يترددان بلا انقطاع عند ابن طفيل كما سبق أن رأينا وذلك برغم ما في كتاباته من نقص .

(١) سح بن يفظان ص ٦١ .

(٢) سح بن يفظان ص ٦٢ .

(٣)

نور الاتصال في رأي ابن طفيل

اتصال من طريق الشرق والمغرب
ولا يحد على الألفية والقياسات والتأنيج
(الغزالية)

اتصال من طريق العلم النظري (اتصال عقل)
(ابن رشد)

لطار إليه ابن طفيل . وظلّته أيضاً تتردد عند ابن رشد في كثير من كتبه سواء كانت كتباً مؤلفة أو كتباً
شارحة^(١)

صحيح أن هذا الفيلسوف أو ذلك من الذين أتوا بعد ابن باجه ربما وصلوا إلى آراء أكثر دقة
وعمقاً من تلك الآراء التي توصل إليها فيلسوفنا ابن باجه . ولكن يجب ألا ننسى أنهم صعدوا فوق
أكتافهم . ومن يصعد فوق أكتاف الآخرين قد ينسى له أن يرى أكثر من الذي تم الصعود فوق
أكتافهم . برغم أن هذا الأخير هو الذي يعد الركيزة والأساس .

يقول هذا وتؤكد على القول به وعلى القارئ العزيز أن يقارن بين آراء ابن باجه ومنهجه ، وبين
آراء ابن طفيل وابن رشد ومنهج كل منهما ، وذلك حتى ينسى له إدراك ما في قولنا هذا من صواب
أو خطأ .

لنن لنا من هذا كله مدى معرفة ابن طفيل بآراء عديد من المفكرين والفلاسفة الذين سبقوه ،
سواء عاشوا في المشرق العربي أو المغرب العربي^(٢) ، أي في البلاد التي عاش فيها فيلسوفنا ابن طفيل .
كما اتضح لنا أن ابن طفيل في نقده لآراء الفلاسفة والمفكرين الذين سبقوه ، كان مهتماً أساساً
بالموضوعات والمشكلات الميتافيزيقية التي بحث فيها هؤلاء الفلاسفة ، ولذلك ستجدّه يعود مرة أخرى
بعد نقده ، إلى دراسة هذه الموضوعات ذات المآل الميتافيزيقية .

وإذا كانت إشارات ابن طفيل لآراء هؤلاء المفكرين والفلاسفة قد تضمنت - كما رأينا - الكثير
من الدلالات النقدية ، فإن هذا بعد التزاماً من جانبه بخصائص الفكر الفلسفي . إذ إننا إذا قلنا بالنقد
فقد قلنا بسمة رئيسية من سمات الفكر الفلسفي وخاصة من أبرز خصائص المنهج الفلسفي .
بيد أن هذا لا يعني أن دور النقد عند ابن طفيل ، كان متمثلاً فقط في موقفه من فلاسفة
ومفكرين سبقوه ، إذ إننا ستجد الكثير من المواقف النقدية التي تميز فكر هذا الفيلسوف ومنهجه ،
وكيف تصرى هذه المواقف في قصته الفلسفية من أولها حتى آخرها وخاصة ما يتعلق منها بمجال
الميتافيزيقا .

(١) انظر على سبيل المثال رسالة الاتصال لابن رشد ، وتلخيص ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو ، وتهاات التهاات لابن رشد
في مواضع متعددة . وهذه كلها تعد كتباً تعبر عن آراء ابن رشد سواء كانت كتباً مؤلفة أو كتباً شارحة .
(٢) يمكن الرجوع على سبيل المثال ، سواء بالنسبة للطائفة النقي أو الجانب الإيماني إلى :

E. Gilson : History of Christian philosophy p. 641 .
Duhem : Le système du monde Tome IV p. 531 .
E. Brehier : La philosophie du moyen âge p. 224 - 225 .
Corbin : Histoire de la philosophie islamique p. 330 .

وأخيراً : مادة ابن طفيل بمجلة المآل الإسلامي - كتابها de vous - مجلد ١ عدد ٣ ص ١٦٧ من الترجمة العربية .

أعبراً نود القول بأننا إذا كنا قد وقفنا طويلاً عند إبراز هذا الجانب الهام عند فيلسوفنا ، فإن سبب ذلك أننا أردنا دراسة موقفه من هؤلاء المفكرين ، بالرجوع إلى كتب هؤلاء المفكرين ، وذلك حتى يتسنى لنا معرفة مدى صحة أقوال ابن طفيل عن هؤلاء المفكرين ، وحتى يتسنى لنا أيضاً ، النظر إلى ابن طفيل من خلال دائرة أوسع ، تلك الدائرة التي تمثل تاريخ الفلسفة العربية في المشرق والمغرب ، وبدون هذا لا يمكن للدارس التوصل إلى فهم حقيقة أى رأى من الآراء التي يقول بها هذا الفيلسوف أو ذاك ، سواء كان فيلسوفاً مشرقياً أو كان فيلسوفاً من فلاسفة المغرب العربي .

الباب الثاني

آراء في مجال الطبيعة وأبعادها الميتافيزيقية

ويتضمن هذا الباب الفصلين الآتيين :

الفصل الأول : العالم السفلي (عالم ما تحت فلك القمر) .

الفصل الثاني : العالم العلوي (عالم ما فوق فلك القمر) .

تقديم

سندرس في هذا الباب الذي يتضمن فصلين آراء ابن طفيل في مجال الطبيعة (الفيزيكا) ، سواء كانت آراء متعلقة بالعالم السفلي (عالم الكون والفساد) أو آراء متعلقة بالعالم العلوي (عالم الأجرام السماوية) .

وسيتبين لنا كيف يحاول ابن طفيل خلال دراسته للطبيعة الصعود إلى أعم المبادئ المتعلقة بالحدود . مضافاً بذلك طابعاً ميتافيزيقياً بارزاً على آرائه التي قال بها في هذا المجال (مجال الطبيعة) . بمعنى ذلك أن الكثير من الآراء التي قال بها فيلسوفنا إنما كانت تدور حول محاور ميتافيزيقية .

الفصل الأول

العالم السفلي (عالم ما تحت فلك القمر)

ينصن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

تفسيرات حول كيفية وجود « حى » .

الموجودات اللاحية .

الموجودات الحية .

الحركة وأنواعها .

الصورة والنفس .

«نظر حي إلى سائر الأجسام من الجادات والأحياء فرأى أن حقيقة
وجود كل واحد منها مركبة من معنى الجسمية ومن شيء آخر زائد على
الجسمية إما واحد وإما أكثر من واحد فلاح له صور الأجسام على
الاختلافها وهو أول ملاح له من العالم الروحاني إذ هي صور لا تدرك
بالحس وإنما تدرك بضرب ما من النظر العقل.»

[ابن طفيل : حي بن يقظان ص ٨٧]

العالم السفلي (عالم ما تحت فلك القمر)

لهذه تفسيرات حول كيفية وجود «حى».

انينا في الباب الأول ، من دراسة جانب من جوانب مذهب ابن طفيل الفلسفي ، وهو الجانب القدسي ، وقد سبق ذلك الإشارة إلى حياة الفيلسوف الفكرية والمؤلفات التي تب إلى .
وفي هذا الباب والأبواب التالية ، سنكشف عن الجانب الثاني من جوانب مذهبه ، وهو الجانب الإغالي أو البتاني . وسيكون ذلك عن طريق تحليلنا لآرائه الموجودة بين ثنايا قصته الفلسفية «حى» .

ولا يعني هذا ، أن الجانب الثاني يعد جانباً منفصلاً ومنمياً عن الجانب الأول ، أي الجانب القدسي ، إذ إن النقد - كما سئرى - يسود كل آرائه الفلسفية . ولكن كل ما نقصده أن الجانب القدسي كان منصباً أساساً على إبراز موقفه من مفكرين وفلاسفة سبقوه ، سواء من عاشر منهم في الشرق العربي ، أو في المغرب العربي . أما في الفصول التالية ، فسنعهد أن له آراء تتعلق بالطبيعة والتمس والانصال ، وكلها آراء يدخل أكثرها في مجال الميتافيزيقا ، كالبحث في وجود الله تعالى وصفاته ، وحدثت العالم وقدمه ، وخلود النفس وسعادتها وشقاها . يضاف إلى ذلك كله دراسة «موضوع التوفيق بين الفلسفة والدين وذلك من خلال شخصيات ثلاثة هي : حى ، وأبسال ، ومسلان» .

ويود أن نشير - خلافاً لما يذهب إليه كثير من الباحثين^(١) - إلى أن الغرض الأساسي من قصته الفلسفية ، لم يكن مجرد البحث في مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة . صحيح أن ابن طفيل عرض لهذا الموضوع - كما سبق أن أشرنا - ولكن عرض الفيلسوف لهذا الموضوع ، لا يصح - فيما نرى - أن يؤدي بنا إلى جعل محور قصته ، هو موضوع التوفيق ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن المواضيع التي أثارها فيها إلى هذا الجانب ، جانب التوفيق ، تعد مواضيع قليلة بالقياس إلى الصفحات الكثيرة التي

(١) - ذهب نوري حويته - إلى أن قضية التوفيق بين الدين والفلسفة كانت القضية الرئيسية وأهدف الأساس من تأليف ابن طفيل

L. Gauthier : Averroes p. 20 - 21

(٢) - إن ذلك كثير من الباحثين سواء كانوا عرباً أو مشرقين ، منهم د . عبد الرحمن بدوي في تلخيصه لقصة حى من «الدراسات الفلسفية» - مجلد ٦ - عدد ٣ ص ١٢٦١ . أيضاً تاريخ الفكر الأندلسي ص ٣٥٠ من الترجمة العربية .

بحث فيها مجالات أخرى غير مجال التوفيق ، وسنعود إلى هذا الموضوع مرة أخرى حين دراستنا لموضوع التوفيق عنده وقبل تحليل آراء فيلسوفنا في مجال الطبيعة ، نجد أنه من المناسب ، الإشارة إشارة موجزة إلى كيفية وجود حى وتكونه ، إذ إنه بعد الشخصية الرئيسية في قصة ابن طفيل «حى بن يقظان» ، يذكر ابن طفيل احتمالين لكيفية وجود حى وذلك في أول قصته الفلسفية وذلك على النحو التالي :

الاحتمال الأول :

ينخلل ابن طفيل إنساناً تولد من الأرض دون أن يكون له أم ولا أب ، وذلك في جزيرة من جزر الهند التي تحت خط الاستواء .

ويصف ابن طفيل هذه الجزيرة بأنها أكثر بقاع الأرض اعتدالاً من جهة الهواء ، وأنها مستعداً لشرق النور الأمل عليها .

كما يبين لنا كيف أن هذا الوصف لتلك الجزيرة ، بعد على خلاف ما يراه جمهور الفلاسفة وكبار الأطباء .

إنهم إذا كانوا يرون أن ما على خط الاستواء بعد شديد الحرارة ، فإن هذا بعد خطأ ، إذ إن سبب تكون الحرارة هو الحركة أو ملاقة الأجسام الحارة والإضامة ، كما أن الشمس بلداتها تعد غير حارة .

وما يقصده ابن طفيل من تبريراته هذه ، والتي لا يوافقها العلم الحديث على أكثرها ، وهو تجويز تولد الإنسان في تلك البقعة التي تعد تحت خط الاستواء .

ولعل مما يدل على ذلك ، ما يذكره ابن طفيل ، بعد عرضه لبعض التفصيلات التي تؤكد إمكانية الحياة على تلك البقعة . فهو يقول : «... وإنما ننبأك عليه لأنه من الأمور التي تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولد الإنسان بتلك البقعة من غير أم ولا أب . فمنهم من بث الحكمم وجرم القضية بأن حى بن يقظان من جملة من تكون في تلك البقعة من غير أم ولا أب ، ومنهم من أنكر ذلك» (١) .

ويأخذ ابن طفيل بعد ذلك في بيان كيف ترقى حى وانتقل من حال إلى حال بناء على القول بهذا الاحتمال الأول . فيرى أن الذين زعموا بأنه تولد من الأرض وهم أصحاب الاحتمال الأول ، قد قالوا بأنه بطناً من أرض الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين والأعوام بحيث امتزج فيها الحار البارد ، والرطب باليابس ، امتزاجاً متعادلاً ، وكانت هذه الطينة كبيرة جداً كما كان بعضها يفضل

(١) حى بن يقظان ص ٦٧

بعضاً من حيث اعتدال المزاج ، بحيث كانت مهيأة لأن تتعلق بها الروح الذي هو من أمر الله تعالى ، وكيف أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله وأنه بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على الكون .

كما يبين لنا ابن طفيل كيفية تكون الأعضاء لهذا الجسم الذي تعلق به الروح ، ويصف علاقة كل عضو بالآخر ، وكيف أن كل عضو يحتاج إلى الأعضاء الأخرى (٢) .

الاحتمال الثاني :

إذا كان الاحتمال الأول لا يوافق عليه البعض ، فإن هناك احتمالاً ثانياً يقوم على القول بأنه كانت توجد مقابل تلك الجزيرة ، جزيرة أخرى عظيمة وواسعة يملكها رجل كانت له أنثى منها من الزواج لأنه لم يجد من الرجال ما يصلح أن يكون كفواً لها . وكان له قريب يسمى يقظان ، فتزوجها سرا وكان هذا بعد أمراً جائزاً في ذلك الزمان ، ولا وضعت طفلاً ونحافت اكتشاف أمرها ، وضعت في ثوبت أحسكت إعلانه بعد أن أنشبت الطفل من الرضاع ، وخرجت به في أول الليل إلى ساحل البحر . وقد ودعته قائلة : « اللهم إنك قد خلقت هذا الطفل ولم يكن شيئاً مذكوراً ورزقته في ظلمات الأعضاء وتكفلت به حتى تم واستوى ، وأنا قد سلمته إلى لطفك ورجوت له فضلك خوفاً من هذا تلك النشوم الجبار العبد . فكن له ولا تأسله يا أرحم الراحمين» (٣) . ثم وضعت في اليم ، فصادف ذلك جرى الماء بقوة المد ، بحيث وصل إلى الجزيرة الأخرى المقابلة ، والتي تقدم ذكرها في الاحتمال الأول (٤) .

وبذكر ابن طفيل مجموعة من التفصيلات حول هذا الاحتمال ، منها أن الجوع حيناً اشتد بذلك الطفل ، بكى واستغاث وحاول الحركة ، بحيث صمته غلبة فقدت طلالها (ولدها) ، فحينما سمعت الصوت ظلت ولدها فتمت الصوت وهي تنخلل ولدها حتى وصلت إلى الثابت وحاولت الكشف عن أمره حتى طار عن الثابت لوح من أحلاء ، فحسّت الظبية عليه وأروته لبنها وأخذت تربيته وتدفع عنه الأذى .

عرض علينا ابن طفيل إذن رأيين في كيفية نشأة حى . رأى يقول بالتولد دون أب ولا أم ، ورأى على خلاف ذلك يرجع نشأته إلى أم وأب . ووضح أن ابن طفيل يمكنه بمجرد عرض الرأيين

(٢) حى بن يقظان ص ٧٠ - ٧١

(٣) حى بن يقظان ص ٦٨

(٤) حى بن يقظان ص ٦٨

أو الاحتمالين ، دون ترجيح رأى منها على الرأى الآخر .

ولكن كيف ترى حى وكيف انتقل من حال إلى حال ؟

هنا نجد اتفاقاً بين الرأيين السابقين . بمعنى أن الظبية هى التى تكفلت بذلك الطفل وقامت بفعله أحسن قيام . وكانت لا تبعد عنه . بحيث ألغى الطفل حنى كان يكافؤ يشهد إذا غابت عنه . ويذكر ابن طفيل الكثير من التفاصيل حول علاقة حى بالظبية ، وكيف كان يعطف بعد ذلك على الظبية حين كبرت فى السن واشتد ضعفها . ومن الأمثلة التى توضح عطفه عليها ، أنه كان يرتاد بها المراعى الخصبية ويحصل لها على الفرات ويطلعها أى أنه تمهد بغذائها كما تمهدت قبل ذلك بفدائه .

وظل الحال على ذلك إلى أن أدركها الموت وسكنت حركاتها وتمطلت جميع أفعالها . وقد حزن عليها حى ، أشد الحزن ، وكان ذلك باعثاً له على التفكير فى السبب الذى أدى إلى موتها .

ونود أن نشير قبل أن نبين كيفية توصل حى ، إلى سبب موت الظبية ، إلى أن ابن طفيل لا يفق عند حدود المحسوس ، بل يريد أن يتجاوز المحسوس إلى اللا محسوس . ولا يبنى هذا أنه يخوض إلى عالم اللا محسوس دون استناد إلى الجانب الحسى ، بل الصواب أن نقول إنه يقيم اللا محسوس على دعائم حسية . ومن هنا نجد أنه يندرج فى زمرة الفلاسفة الإلهيين لا فى زمرة الفلاسفة الماديين ، نظراً لأنه يرتفع من المادى والحسى إلى الروحانى واللا محسوس .

ولكن كيف تم له ذلك بالنسبة لهذه الظاهرة التى شاهدها ، أى موت الظبية التى تمهدته بالرعاية والغذاء ؟

لقد أخذ حى فى فحص هذه الظبية على ما يصل إلى سبب أو أسباب أدت إلى موتها . فكان ينظر إلى أعضائها العديدة المتنوعة . كان ينظر إلى أذنيها وإلى عينيها ، فلا يرى بها آلة ظاهرة محددة . وما يقال عن هذه الأعضاء ، يقال عن بقية الأعضاء الأخرى المظاهرة .

يقول ابن طفيل معبراً عما فعله حى : لقد كان ينظر إلى جميع أعضائها فلا يرى بشئ منها آلة فكان يطمع أن يثر على موضع الآلة فيزيلها عنها فيترجع إلى ما كانت عليه ، فلم يثأت له شئ من ذلك ولا استطاعه . وكان الذى أرشده لهذا الرأى ، ما كان قد اعتبره فى نفسه قبل ذلك : لأنه كان يرى أنه إذا أغمض عينيه أو حجبا بشئ ، لا يبصر شيئاً حتى يزول ذلك العائق . وكذلك كان يرى أنه إذا أدخل أصبعه فى أذنيه وسدّها ، لا يسمع شيئاً حتى يزول ذلك العارض . فاعتقد من أجل ذلك أن جميع ما هنا من الإدراكات والأفعال قد تكون لها عوائق تعوقها ، فإذا أزيلت تلك العوائق

حدثت الأفعال (١) .

وإذا كان حى قد فحص الأعضاء الخارجية الظاهرة ، ولم يتوصل إلى تفسير لسبب الموت ، فإنه انتقل من الحواس الظاهرة إلى الأعضاء الداخلية الباطنة .

انتقل ابن طفيل إذن من الظاهر ، ظاهر الحواس ، إلى الباطن ، أى الحواس والأعضاء الباطنة الداخلية وقد فحص هذه الأعضاء وتوقف طويلاً عند الصدر ، حتى قام بشئ الصدر . وأخذ يفتش وسط الصدر ، إلى أن وجد القلب . وقد وجدته مغلفاً بغشاء فى غاية القوة وأخذ فى فحصه ، وفحص أيضاً الأعضاء الداخلية الأخرى ، دون أن يصل إلى سبب جسيما أدى إلى فقدان الحياة بالنسبة للظبية .

بدأ ابن طفيل بعد ذلك فى البحث عن سبب غير جسيما وراء ذلك ، وخاصة أنه وجد الأعضاء بعد الموت كما كانت قبل الموت . ومن هنا فلا بد من الاعتراف بوجود سبب غير مسمى أدى إلى تلك الظاهرة التى حدثت ، ظاهرة الموت .

لقد نشئت فكر حى وأصابته الحيرة نظراً لأنه إذا كان من السهل - برغم المجهود الذى بذله - ملاحظة الأعضاء الظاهرة ، فإن من الصعب البحث فيها وراء الظاهر .

يقول ابن طفيل حارصاً لكثير من التساؤلات على لسان حى ، وهذه التساؤلات إن دلت على شئ ، فإنما تدل على موقف الحيرة والشك والرغبة فى الوصول من الشك إلى اليقين .

لقد صار عنده الجسد كله خصباً لا قدر له ، بالإضافة إلى ذلك الشئ الذى اعتقد فى نفسه أنه يمكنه مدة ويرحل عنه بعد ذلك . فاقصر على الفكرة فى ذلك الشئ ما هو وكيف هو ؟ وما الذى يربطه بهذا الجسد ؟ وإلى أين صار ؟ وفى أى الأبواب خرج ؟ عند خروجه من الجسد ؟ وما السبب الذى أرصحه إن كان خرج كارها ؟ وما السبب الذى كرهه إليه الجسد حتى لاراه إن كان خرج فتاراً ؟ (٢)

لقد أثارت هذه الظاهرة فكر حى . وعندما علم أن سببها لا يرجع إلى الجسد ، انتقل إلى البحث فى محرك هذا الجسد . لقد اعتبر أن الجسد يحمله إنمّا بعد كالألة لهذا المحرك .

ولم يقتصر ابن طفيل حين بحث فى السبب الذى يحرك الجسم ، على ملاحظة ما حدث للظبية محسب ، بل إنه لقرط اهتمامه بالبحث فى هذا السبب الذى بوجوده يتحرك الجسم ويفقدانه تنتهى حياة الجسم ، قد أخذ فى ملاحظة أنواع الحيوان والنبات . واعتدى مصادفة للشار وقام بإجراء بعض

(١) حى من بظان من ٧٦ - ٧٥ . وانظر أيضاً تلخيص الفلسفة فى الإسلام - ترجمة د. أبو ريدة من ٢٨٩ .

(٢) حى من بظان من ٧٨ .

التجارب عليها ، حتى عرف آثارها وطباعها وكيف تتحرك إلى جهة فوق لا جهة أسفل . باعتبارها من الأجسام الخفيفة .

وإذا كان « حى » قد أعجب بالنار وأفعالها الكثيرة المتنوعة ، فإن هذا قد أدى به إلى التكثير في أن الشيء الذى ارتحل من قلب أمه ، الغلية التى أنشأتها ، إنما كان من جوهر نارى . وقد قوى لديه هذا الزعم ما كان يراه من حرارة الحيوان طوال مدة حياته ، وبرودته بعد موته . أى أن الحرارة ترتبط بالحياة ، على العكس من البرودة التى ترتبط بالموت ، أى يرتبط الموت بها ، كما ارتبطت الحياة بالحرارة .

ولكى يتأكد حى من زعمه هذا ، فإنه قد قام بالكثير من التجارب ، ومنها ما يدخل في مجال التشريح بصورته البدائية . لقد قام بشق صدور بعض الحيوانات حتى وصل إلى القلب وانجبه في البداية إلى الجهة اليسرى منه وشقها فإذا رأى ؟ لقد رأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواء بخارى يشبه الضباب الأبيض . وعندما أدخل إصبعه فيه ، وجدته حاراً حرارة شديدة لدرجة أن حرارته كادت تعرفه . وبعد ذلك مات ذلك الحيوان فوراً^(١١) .

أخذ حى بعد ذلك في البحث في سائر أعضاء الحيوان ، وترتيبها وأوضاعها ، وعلاقة كل عضو بالآخر ، وكيف تستمد الأعضاء هذا البخار الحار حتى تستمر في الحياة .

لقد تتبع ذلك كله عن طريق تشريح الحيوانات سواء كانت حية أو كانت ميتة ، وذلك بطريقة بدائية بطبيعة الحال ، وليس بطريقة علمية دقيقة . وقد تبين له - فيما يقول - أن كل شخص من أشخاص الحيوان ، وإن كان كثيراً بأعضائه وحواسه وحركاته ، فإنه بعد واحداً بالروح ، والتي يظهر أثرها في سائر الأعضاء بحيث تكون جميع الأعضاء الحسبة خادمة للروح ، ولولا وجود الروح لما استطاعت حواس الإنسان القيام بعملها . وإذا خرجت الروح من الجسم ، تعطل عمل هذا الجسم تماماً ، أى انتهى إلى حالة الموت .

وبوضح لنا ابن طفيل فكرته الخاصة بوحدة الروح الحيوانى وعلاقته بالحواس فيقول : إن الروح الحيوانى واحد ، وإذا عمل بالآلة العين كان فعله إبصاراً ، وإذا عمل بالآلة الأنف كان فعله شمًا ، وإذا عمل بالآلة اللسان كان فعله ذوقاً ، وإذا عمل بالجلد واللحم كان فعله لمساً ، وإذا عمل بالمعد كان فعله حركة ، وإذا عمل بالكبد كان فعله غذاء واغذاء . ولكل واحد من هذه أعضاء مخدومة ولا يتم شيء من هذه فعل إلا بما يصل إليها من ذلك الروح على الطريق التى تسمى عصباً ومنى انقطعت

(١١) حى بن يقطين ص ٧٩ - ٨٠ . ويقول ابن طفيل أيضاً على لسان حى : فصح عنده أن ذلك الحيوان المذموم الذى كان يترك هذا الحيوان وأن في كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك ومنى انفصل عن الحيوان مات . (ص ٨٠) .

الطرق أو انسدت لتعطل فعل ذلك المضمون^(١٢) .

هذا يعنى أن ابن طفيل يرجع الكثرة والتعدد والتركيب إلى المادة (الجسم) ، أما الوحدة فترجع إلى الروح فهل هذا يعد دليلاً على اعتقاده بفكرة النفس الكلية التى قال بها ابن رشد فيها بعد حين دراسته لمشكلة الخلود^(١٣) .

ستطرح القول بأن ما يذكره ابن طفيل في هذا المجال يتضمن الكثير من الدلالات الميتافيزيقية ، ومن بينها ، أنه قد يؤدى بصورة أو بأخرى إلى الاعتقاد بفكرة النفس الكلية .

إننا إذا أرجعنا التمسك إلى المادة ، والوحدة إلى الروح ، وذلك على مستوى كل فرد من الأفراد حل حدة ، وإذا انتقلنا بعد ذلك خطوة ، أى انتقلنا من مستوى الأفراد ، إلى النوع الإنسانى كله ، فإننا قد نصل إلى فكرة للنفس الكلية ولو من بعض أبعادها وزواياها .

نوضح ذلك بالقول بأن ابن رشد سواء في نهائات التفات أو في شروحه على أرسطو ، قد ذهب إلى فكرة النفس الكلية ، مثلاً في بعض جوانب رأيه بأرسطو ، بمعنى أن ابن رشد يذهب إلى أن الضوء في حد ذاته يعد واحداً ، ولكنه ينقسم بتوزعه على الأجسام . والماء في حد ذاته يعد واحداً ، ولكنه يتمدد بوجود البحار والأنهار والمحيطات .

فإذا طبقنا ذلك على النفس ، وجدنا ابن رشد يذهب في بعض جوانب بحثه لمشكلة الخلود إلى أن الأجسام إذا حلت أصبحت النفس واحدة لأنها تتمدد بتعدد الأجسام : وإذا افترضنا عدم وجود الأجسام ، أصبحت النفس بالمثل واحدة ، تماماً إذا استبعدنا وجود الأجسام أصبح الضوء واحداً وإذا استبعدنا وجود البحار والأنهار والمحيطات وغيرها ، أصبح الماء واحداً^(١٤) .

ولا نريد أن نقف الآن طويلاً عند هذه المشكلة وكل ما نود قوله هو أن رأى ابن طفيل هذا قد يؤدى بصورة أو بأخرى إلى فكرة النفس الكلية ، وذلك إذا أخذنا هذه الفكرة وطبقناها على المجال الميتافيزيقي ، أى على مشكلة ميتافيزيقية ، ونعنى بها مشكلة الخلود .

وإذا كان ابن طفيل قد حاول الصعود من الحسوس إلى اللاحسوس ، وعجز عن تفسير الموت تفسيراً فيزيقياً حياً ، ولجأ إلى القول بالروح التى على أساسها يؤدى كل عضو من الأعضاء عمله ووظيفته ، فإننا نستطيع القول بأن ابن طفيل شأنه في ذلك شأن أكثر مفكرى وفلاسفة العرب ، قد نظر إلى النفس النظرة الجوهرية ولم ينظر إليها النظرة الوظيفية . ولعل نظره إلى النفس على أساس أنها

(١١) حى بن يقطين ص ٨١ .

(١٢) يذكر الرحمن إلى نهائات التفات لابن رشد ص ١٢٦ - ١٣٢ . Reman : Averroes p. 128 .
S. Munk : Melanges de la philosophie juive et arabe p. 494 .

وأما : الترجمة مطبوعة في فلسفة ابن رشد ص ٣١٧ وما بعدها .

تعد جوهرًا ، هي التي ساعدته - كما سنرى فيما بعد - على أن يتحدث عن خلود لها في عالم آخر كما يشير إلى ذلك في موضعه .

أما عن بحث ابن طفيل لمصدر الحياة والحركة والإحساس ، فإننا نستطيع القول بأنه يرجع مصدر الحياة إلى القلب لا الدماغ مخالفًا بذلك جالينوس ، بحيث يكون الدماغ تابعًا للقلب . والدليل على أن ابن طفيل يفضل الرأي الأول على الرأي الثاني ، ذهبه في قصته الفلسفية إلى أن الأعصاب إنما تستمد الروح من بطون الدماغ ، والدماغ يستمد الروح من القلب ^(١) . وهكذا يكون القلب هو المرجع والأساس والمصدر . وقد سبق أن أشرنا إلى هذا الموضوع في الفصل السابق . يذكر ابن طفيل بعد ذلك بعض التفصيلات من أفعال - حتى ، في تلك الجزيرة ، بعد بحثه في السبب الذي أدى إلى وفاة أمه الطيبة . وهذه التفصيلات لا تتعلق بأراء محددة منسقة لابن طفيل ، ومن هنا فإنها لا تعبر عن مذهب معين لابن طفيل .

أما ما يذكره ابن طفيل بعد ذلك ، فإنه يتناول موضوعات ومشكلات ، منها ما يدخل في مجال الطبيعة ومنها ما يدخل في مجال ما بعد الطبيعة ، أي المجال الإلهي الميتافيزيقي ومنها ما يدخل في إطار دراسته لمشكلة الاتصال .

وليس معنى ذلك أن ما سبق أن ذكره ابن طفيل من تفصيلات حول علاقة النفس بأعضاء الجسد ، حين بحثه في السبب الذي أدى إلى وفاة الطيبة ، لا يعد تدخلًا في حدين المجالين ، المجال الطبيعي والمجال الميتافيزيقي ، بل إننا قد لاحظنا كيف أن ما ذكره ابن طفيل حول الآراء التي تتعلق بمولد حي والطيبة التي تعهدته بالتربية والرعاية ، وأيضًا محاولات حي للبحث في أعضاء الجسم كالقلب والدماغ ، نقول لاحظنا أن هذه المجالات تتعلق بصورة أو بأخرى بالمجال الطبيعي من جهة والمجال الميتافيزيقي من جهة أخرى . ولكننا أثرنا عرض آراء ابن طفيل من خلال بداية بحثه للعناصر الأرضية والأجرام السماوية ، وهو العرض الذي نجده في قصته الفلسفية بعد بحثه في العلاقة بين الأعضاء بعضها والبعض الآخر من جهة ، وعلاقتها بالروح من جهة أخرى .

ويمكننا وضع هذه الآراء كلها في قسمين ، كما سبق أن أشرنا منذ قليل . قسم أول يعد داخلًا في مجال الطبيعة ، لأنه يبحث في موضوعات خاصة بالعالم ، سواء كان عالم ما تحت تلك القمر (العالم السفلي) ، أو عالم ما فوق تلك القمر (العالم العلوي) . وقسم ثان يعد داخلًا في مجال الميتافيزيقي ، إذ إن ابن طفيل يتعرض فيه للبحث في وجود الله تعالى وصفاته وموضوع حدوث العالم وقدمه ، وخلود النفس ، والتوفيق بين الفلسفة والدين . وهذه المشكلات تعد داخلة في إطار ما بعد

الطبيعة ، ولكننا سنرى الكثير من الدلالات الميتافيزيقية حتى في بحوثه في مجال الطبيعة . وفي نهاية هذا العهد ، وقبل أن نشرع في تحليل آراء ابن طفيل ، نود أن نقول إننا في تحليلنا لآراء ابن طفيل ، وهي الآراء التي تعد معبرة عن الجانب الإيجابي من مذهب ، منسجًا إلى عقد كثير من المقارنات بين آرائه التي انتهى إليها ، وآراء فلاسفة آخرين ، وذلك حتى يمكن وضع ابن طفيل داخل إطار المدرسة الفلسفية العربية ، وحتى لا يكون مزولاً عن فلاسفة سبقوه ، أو جاءوا بعده ، سواء عاشوا في المشرق أو في المغرب . وقد سبق لنا الإشارة إلى أننا فعلنا ذلك حين تحليلنا للجانب الفدوى من مذهب . وكل ما نرجوه أن يدرك القارئ مقدار تأثيره بالسابقين عليه ، ومدى تأثيره في فلاسفة ومفكرين عاشوا بعده . وهذه هي قضية التأثير والتأثير التي تعد معبرة بصورة أو بأخرى عن مدى عمق هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة . كما نرجو أن يعرف القارئ أيضاً مدى ما في آراء فيلسوفنا من صواب أو خطأ ، وذلك من خلال توجيهاً بعض أوجه النقد لهذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها ابن طفيل . ونحسب أن هذا يعد من جانبنا التزاماً بأن الدراسة الموضوعية ، يجب أن يضاف إليها البعد اللغوي ، وتقتصد بهذا البعد أننا يجب ألا نقصر على مجرد عرض وسرد آراء الفيلسوف ، بل النظر إلى آرائه نظرة نقدية ، تكشف عن مدى الصحة أو الخطأ في آراء هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة الذين يقوم الدارس بتحليل ودراسة آرائهم .

أولاً : الموجودات اللاحية والموجودات الخفية :

الدارس لقصة حن بن يقطين لابن طفيل يلاحظ أنه سواء في دراسته للآراء التي تدخل في مجال الطبيعة (الفيزيكا) أو الآراء التي تدخل في إطار الإلهيات (الميتافيزيكا) ، قد استفاد استفادة كبيرة من الآراء التي سبق أن توصل إليها فلاسفة قدامى ، وخاصة أرسطو ، وفلاسفة إسلاميون كالفارابي وابن سينا .

وليس في هذا القول ما يقلل من أهمية الآراء التي توصل إليها فيلسوفنا ، إذ إننا نلاحظ أنه على الأقل قد اتبع منهجاً في التوصل إلى الآراء التي يقول بها في مجال الطبيعة ، منهج يعتمد على مجموعة من المشاهدات والملاحظات لا يخلو أكثرها من طرافة وجددة ، بالإضافة إلى أن قدم لنا مجموعة من التفصيلات حول الجوانب الفيزيقية ، قد لا نجد أكثرها عند فلاسفة سبقوه .

ونستطيع - إذا بدأنا بدراسة الطبيعة عند فيلسوفنا ، أي موجودات العالم العلوي والعالم السفلي ، طبقاً للتفرقة الأرسطية بين عالم ما فوق تلك القمر وعالم ما تحت تلك القمر - أن نقول إنه يعتمد في البداية على ذكر مجموعة من المشاهدات .

إن ابن طفيل يحكي لنا عن حى بن يقظان ، كيف أنه أخذ في تصفح جميع الأجسام الموجودة في عالم الكون والفساد ، سواء كانت أجساماً طبيعية حية كالنبات والحيوان ، أو أجساماً طبيعية غير حية كالمعادن والتراب والماء والبخار والنار^(١) .

ويرى ابن طفيل أن هذه الأجسام ، طبيعية كانت أو غير طبيعية ، لها أوصاف كثيرة ، وأفعال مختلفة ، وحركات متفقة ومتضادة . إنها تتفق ببعض الصفات ، وتختلف ببعض الصفات الأخرى . وإذا نظرنا إليها من جهة اتفاتها ، فإننا نجد واحدة ، أما إذا نظرنا إليها من جهة اختلافها فإننا نجد متغايرة ومتكثرة . ولو ركزنا على هذا الاختلاف ، فإن هذا يؤدي إلى القول بأن الأشياء تعد كثيرة إلى أقصى درجة ، بحيث لا يمكن حصرها .

بل إن « حى » كما يروى ابن طفيل ، كان ينظر إلى ذاته كأنها كثيرة ، لأنه كان ينظر إلى اختلاف أعضائه ، وكيف أن كل عضو من هذه الأعضاء له فعل خاص به وله صفة تختلف عن صفة العضو الآخر . وكما كان يحكم على ذاته بالكثرة ، فإنه كان يحكم على ذات كل شيء نفس الحكم . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن هذه الأعضاء برغم أنها كثيرة ، إلا أنها متصلة كلها بعضها ببعض ولا انفصال بينها ، إنها لا تختلف إلا بحسب اختلاف أفعالها . وهذا الاختلاف سببه ما يصل إلى الأعضاء من قوة الروح الحيوانى ، ولكن هذا الروح يعد واحداً في ذاته ، وكذلك حقيقة الذات وسائر الأعضاء^(٢) .

ومعنى هذا أن ابن طفيل يرى أن الفرد في حقيقته يعد واحداً ، والاختلاف يكون في الأعضاء . وهو يقصد بالحقيقة ، النفس ، أما الكثرة أو التكثر فلإنما نجىء من الأعضاء الجسدية .

ولعل هذه الملاحظة من جانب ابن طفيل ، تدلنا على إضفاء طابع ميتافيزيقي في تفسيره للكون . إذ أن كلمة الكون Universe عند تحليلها قد تكشف عن الكثرة Verse ولكن نجسها وحدة Uni ومعنى هذا أن ابن طفيل يريد الصعود من الكثرة والتركيب إلى الوحدة والاتساق ، ومن الانظام إلى النظام .

بل إن هذه الفكرة توجد من بعض زواياها عند الكندي ، إذ إن الكندي يفتى عليها هو الآخر دلالة ميتافيزيقية أساساً . إنه يرى أن العالم متعزبه للكثرة ويعد مركباً ، ولكن هذه الكثرة أو هذا التركيب لا بد أن نصل منه إلى القول بوجود حلة واحدة (الله) لا تعد داخل العالم بل خارجه^(٣) .

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٨٧ - ٨٣ .

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٨٣ .

(٣) لعل ما يوضح ذلك ، ما يقوله الكندي في رسالته « في وحدانية الله وتوحيده » (ص ٢٠٧) أنه يقول : « فإذن ليس كثيراً ، بل واحد غير متكرر ، سبحانه وتعالى عن صفات المحدثين علواً كبيراً . لا يشبه خلقه لأن الكثرة في كل الحق موجودة . »

ولكن هل يفسر ابن طفيل الصعود في الكثرة إلى الوحدة على أساس الاعتراف بعله خالفه أحرحت العالم من الانظام إلى النظام ؟ هذا ما سندرسه في الفصل الثاني من الباب الثالث والذي بحث في الجانب الميتافيزيقي من فلسفة ابن طفيل . وكل ما نستطيع قوله في هذا المجال ، هو أن الصعود من الكثرة إلى الوحدة على النحو الذى يقول به ابن طفيل على لسان « حى » في أثناء ملاحظته للموجودات ، لا يتخلو من دلالات وأبعاد ميتافيزيقية .

لقد أعطانا ابن طفيل الكثير من الأمثلة من عالم النبات والحيوان ، كدليل على صحة هذه الفكرة . إنه إذا كان قد بين لنا أن الفرد من أفراد عالم الحيوان يعد واحداً برغم اختلاف أعضائه وأفعال كل عضو منها ، فإنه ينقل إلى تطبيق هذه الفكرة على النوع كله ، فبى أن كل نوع منها يشبه بعضه بعضاً في الأعضاء الظاهرة والباطنة والإدراكات والحركات ، بحيث إذا قارنا بين الأشياء التى نلمز فيها ، والأشياء التى تختلف فيها ، وجدنا ما تختلف فيها ، يعد شيئاً يسيراً بالقياس إلى جوانب الاتفاق بين أفراد كل نوع .

وما يقال على الحيوان ، يقال على النبات . إن كل نوع منها يشبه كل فرد فيه الفرد الآخر ، من حيث الأغصان والورق والزهر والتمر ، بل إن النبات كله يجمعه شيء واحد من حيث الوظائف ، وظائف التغذية والنمو .

وإذا قلنا من النبات إلى الحيوان ، فقد انتقلنا إلى كائنات أكثر رقياً ، لأن الحيوان يزيد على النبات ، بفضل الحس والإدراك والتحرك^(٤) .

هذا بالنسبة للكائنات الطبيعية الحية ، ومنها النبات والحيوان وواضح أن ابن طفيل ، كالفلاسفة الذين سبقوه ، سواء في المشرق العربي أو في المغرب العربي ، قد استفاد من أرسطو استفادة كبيرة . إنه في حديثه عن التمييز بين النبات والحيوان ، والوظائف التى ينسبها إلى النبات (التغذية والنمو) والنسب إلى الحيوان (الإحساس والإدراك) ، يعد متأثراً بالفيلسوف اليونانى أرسطو ، كما تأثر به في تنسبه للكائنات الطبيعية إلى حية وغير حية .

فقد ميز أرسطو بوضوح بين صنف من الكائنات تعد كائنات طبيعية غير حية ، وصنف آخر من الكائنات التى تعد كائنات طبيعية حية ، ومنها النبات والحيوان .

بل إن فكرة التدرج التى يقول بها ابن طفيل ، التدرج من الأدنى إلى الأعلى ، من النبات

- وليست من الأدنى مدع وهم مبدعون ولأنهم وهم غير دائمين ، لأن ما تبدل تبدلت أحواله وما تبدل فهو غير دائم ، وانظر أيضاً كتاب : طبقات فلاسفة المشرق ص ٦٢ - ٦٣ .

(٤) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٨١ - ٨٥ .

«الأدنى» إلى الحيوان (الأعلى) ، تعد بدورها فكرة أرسطية . فكثيراً ما تحدث أرسطو عن التدرج من النبات إلى الحيوان إلى الإنسان ، على أساس أن الأدنى وظائفه أقل من الأعلى .
 فإذا تأملنا في وظائف النفس النباتية ، وجدنا أن هذه الوظائف لا تزيد عن ثلاثة وهي التغذية والنمو والتوليد ، وإذا صعدنا من النفس في النبات إلى النفس الحيوانية ، وجدنا أرسطو ينسب إليها وظائف أكثر تعقيداً . إن النفس الحيوانية تقوم بكل وظائف النفس النباتية ثم تزيد على ذلك وظائف كالإحساس وإدراك الجزئيات عن طريق حواس خارجية (الحواس الخمس) وحواس باطنة داخلية (الحس المشترك والخيال والتخيلة والحافظة الذاكرة) . وهذه الوظائف لا تستطيع النفس الأدنى منها (النفس النباتية) أن تقوم بها .

وإذا صعدنا من الحيوان إلى الإنسان ، وجدنا أرسطو ينسب إلى النفس الإنسانية وظائف أكثر رقياً وتعقيداً ، إذ إن النفس الإنسانية تستطيع أن تقوم بكل ما تقوم به النفس النباتية والنفس الحيوانية ، ثم تزيد على هذه الوظائف ، وظائف أخرى تمثل في التعقل وإدراك الكليات . وهذه الوظائف لا تستطيع النفس في النبات ولا النفس الحيوانية ، أن تقوم بها .

ومعنى لنا ابن طفيل على لسان «حى» الكثير من المشاهدات والملاحظات التي توصل إليها .
 صحيح أن النتائج التي توصل إليها سبق أن قال بآكثرها وتوصل إليها أرسطو في بلاد اليونان ، وابن سينا على وجه الخصوص في المشرق العربي ، ولكن ابن طفيل في ذكره هذه المشاهدات ، يريد أن يبين لنا أنه لم يكن مجرد متابع لما توصل إليه الفلاسفة الذين سبقوه . إذ نجد فرقاً ، وبقاً كبيراً بين فرد يوافق السابق عليه مجرد موافقة ، وبين فرد آخر يتوصل إلى ما توصل إليه السابق عليه ، ولكن بناء على ملحوظات ومشاهدات من جانبه .

وهذا ما نجده عند فيلسوفنا ابن طفيل . إنه سواء في حديثه عن النبات أو الحيوان وأفعال كل نوع منها ، يعتمد على إيراد الكثير من الشواهد والأدلة على ما يقول به .

وإذا كان ابن طفيل قد تحدث عن النبات والحيوان ، كموجودات طبيعية حية ، فإنه يتخلل بعد ذلك إلى دراسة الموجودات الطبيعية غير الحية .

وقد يكون من المناسب - قبل دراستنا لهذا الجانب من مذهب ابن طفيل - أن نشير إلى أن فيلسوفنا قد ذهب إلى أن جميع الأجسام سواء كانت حية أو غير حية ، يعمها شيء واحد هو الامتداد الموجود في جميعها في الأقطار الثلاثة أي الطول والعرض والعمق .

كما يرى ابن طفيل أن الجسم إنما يعد مكوناً من المادة والصورة . فهو يقول : إن الجسم بما هو جسم مركب على الحقيقة من معنيين : أحدهما يقوم منه مقام الطين للكرة ، والآخر يقوم مقام طول

الكرة وعرضها وعمقها ، أو للكعب أو أي شكل كان به ، وأنه لا يفهم الجسم إلا مركباً من هذين المعنيين وأن أحدهما لا يستغنى عن الآخر . لكن الذي يمكن أن يتبدل ويتعاقب على أوجه كثيرة ، وهو معنى الامتداد ، يشبه الصورة التي لساير الأجسام ذوات الصور ، والذي يثبت على حال واحد ، وهو الذي يتزل متزلة الطين المتشده ، يشبه معنى الجسمية التي لساير الأجسام ذوات الصور . وهذا الشيء الذي هو بمرآة الطين في هذا المثال هو الذي يسميه النظار ، المادة والهيولى ، وهي عارية عن الصورة جملة (١) .

هذه العبارة إن دلنا على شيء ، فإنما تدلنا على أن ابن طفيل - متابعاً في ذلك أرسطو وفلاسفة الإسلام الذين سبقوه حتى ابن باجه - قد ذهب إلى أن المادة لا توجد بدون الصورة ، والصورة لا توجد بدون المادة . أما الهيولى فهي مادة غير مصورة ، وهي أقرب إلى التجريد الذهني ، بمعنى أننا لو نظرنا إليها كهيولى في جسم من الأجسام ، فلا بد أن يكون لها صورة .

وإذا كان ابن طفيل قد وضع الصورة على المادة ، فإن هذا كان أيضاً متابعة من جانبه لكثير من الفلاسفة الذين سبقوه ، سواء كانوا يونانيين كأرسطو ، أو فلاسفة إسلاميين كابن سينا على سبيل المثال ، نظراً لأن المادة هي التي تتحرك شوقاً نحو الصورة (٢) .

ونود أن نشير إلى أن فيلسوفنا ابن طفيل يقدم لنا الكثير من الملحوظات عن الموجودات اللاحية ومنها الحجارة والتراب والماء والهواء والنار (٣) .

وأكثر هذه الملحوظات التي يقدمها فيلسوفنا تتعلق بالنار كمصدر من العناصر الأربعة .
 إنه يبين لنا على لسان «حى» كيف اكتشف النار وأن طبيعتها هي الحرارة ولقد وقف منها ملهاً ولا يزال يدنو منها شيئاً فشيئاً فرأى مالها من الضوء الثاقب حتى لا تعلق بشيء إلا أنت عليه وأحالك إلى مسها ، فحصله المحجب بها وبما ركب الله تعالى في طباعه من الجبرأة والقوة ، على أن يجد يده إليها ، وأراد أن يأخذ منها شيئاً ، فلما باشرها أحرقت يده فلم يستطع القبض عليها ، فاهتدى إلى أن يأخذ قبساً لم تستول النار على جميعه ، فأخذ بطرفه السليم والنار في طرفه الآخر ، فلتأت له ذلك وحمله إلى موضعه الذي كان يأوي إليه ، وكان قد خلا في جحر استحسنه للسكنى قبل ذلك (٤) .

(١) ابن طفيل : حى بن يقطين ص ٩٠ - ٩١ .

(٢) راجع على سبيل المثال : ابن سينا : الشفاء - الطبيعات ١٠١م ١٠١ في مواضع متعددة ، والإشارات والتهببات لأرسطو ص ٢١١ - ٢١٢ من قسم الطبي ، ورسالة في مائة الفتن لابن سينا ص ٩ .
 E. Gilson : History of Christian philosophy p. 193. Aristotele : Physica B II. I. 1 3. A. - P. Duhem : Le système du monde, Tome II, p. 454

وله حال دوم في الفروع بين مذهب أرسطو في المادة والصورة ، ومذهب أفلاطون ، ولأن خبرة كل من الفيلسوفين بأراء ابن سينا .

(٣) ابن طفيل : حى بن يقطين ص ٩١ . (٤) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩١ .

وقد استخدم «حى» النار في كثير من المجالات ، وذلك بعد أن توصل إليها ولاحظها استخدمها في إمداده بالضوء والدفء ، لأنها كانت تقوم ليلاً بما تقوم به الشمس نهاراً واستخدمها في إنضاج لحوم الحيوانات^(١)

بل إن النار قد أدت به - كما سبق أن أشرنا - إلى معرفة طبيعة القلب ، إذ كان يلاحظ أن حرارة الحيوان طوال مدة بقاءه ، وبرودته بعد موته . ومن هنا لا بد أن يكون البخار الحار هو الذى يتركه الحيوان ، بحيث إذا انفصل عن الحيوان ، مات^(٢)

ويذكر ابن طفيل عن هذه الموجودات اللاحية ، أنها أجسام لها طول وعرض وعمق ، وبعضها له لون ، وبعضها الآخر لا لون له ، وبعضها حار ، وبعضها بارد ، إلى آخر هذه الاختلافات بين الأجسام غير الحية ، وذلك يرغم أنه يجمعها كلها أنها لا تحس ولا تتغذى ، لأن الإحساس والتغذية لا يوجدان إلا في الكائنات الطبيعية التى لها حياة ، إذ إنها أبسط الوظائف التى يختصها تميز الكائنات الطبيعية الحية ، عن الكائنات الطبيعية التى ليس لها حياة (اللاحية)

معنى هذا أن هذه الموجودات غير الحية ، يجمعها التكاثر من جهة ، والوحدة من جهة أخرى ، تماماً كما هو الحال بالنسبة للكائنات الحية .

كما يذكر ابن طفيل في معرض دراسته للموجودات غير الحية ، أن هذه الموجودات ، بصير الحار منها بارداً ، والبارد بصير حاراً ، والماء يصبح بخاراً ، والبخار يصبح ماءً ، والأشياء المتحركة تصبح رماذاً ولهباً ودخاناً^(٣)

وإذا كان ابن طفيل يحدد نوعاً من الوحدة ثم الموجودات الطبيعية الحية ، ونوعاً من الوحدة ثم الموجودات الطبيعية غير الحية ، فإنه يبين لنا بعد ذلك ، أن هناك وحدة تجمع النوعين معاً ، (الحية وغير الحية) ، على اعتبار أن كل نوع منها ، مثل النوع الآخر ، بعد جسماً .

وهنا نجد ابن طفيل بعد دراسة هذه الموجودات وبيان جوانب تكثرها واختلافها ، وصعودها من الكثرة إلى الوحدة ، يبدأ في البحث عن الروح أو النفس .

نوضح ذلك بالقول بأن ابن طفيل ، حيناً لاحظ أفعالاً لموجودات معينة كالنبات والحيوان ، وأفعالاً أخرى تقوم بها موجودات كالسحابة والنار ، لم يكن قد بحث بعد في النفس التى بمقتضاها تختلف أفعال موجودات معينة (حية) عن الأفعال التى تقوم بها موجودات أخرى (غير حية)

(١) حى بن يقطين ص ٧٩ - ٨٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٠ .

(٣) ابن طفيل : حى بن يقطين ص ٨٥ .

إنه يريد أن يصعد من المادى إلى الروحى ، تماماً كما صعد من الكثرة (الاختلاف) إلى الوحدة (الاتفاق) والصعود من المادى إلى الروحى بعد تعبيراً عن محاور ميتافيزيقية واضحة وبارزة . وهذا المبدأ الروحى يمثل في النفس . وهى في ذاتها تعد واحدة ، ولكنها تنقسم على قلوب كثيرة ، بحيث لو أمكن أن يجمع جميع الذى افترق في تلك القلوب من الروح ويصل في بناء واحد ، لكان كله شيئاً واحداً ، تماماً كما يتوزع الماء الواحد على أوان كثيرة ، ثم يجمع بعد ذلك^(١) . لقد لاحظ ذلك على كل أنواع الحيوان التى كان يحصرها ويأملها إنه رأى أنها تنفق في الإحساس والتمنية والحركة الإرادية . فظهر له بهذا التأمل أن الروح الحيوانى بالنسبة لجميع جنس الحيوان بعد واحداً بالحقبة ، وإن كان فيه اختلاف يسير يختص به نوع دون نوع بمنزلة ماء واحد مقسوم على أوان كثيرة بعضه أبرد من بعض ، وهو في أصله واحد وكل ما كان في طبقة واحدة من البرودة فهو لبرلة اختصاص ذلك الروح الحيوانى بنوع واحد ، وبعد ذلك فكما أن ذلك الماء كله واحد ، فكذلك الروح الحيوانى واحد ، وإن عرض له التكاثر بوجه ما^(٢) .

وما يلاحظه ابن طفيل بالنسبة للحيوان ، يلاحظ أيضاً بالنسبة لأنواع النباتات على اختلافها . إن كل نوع منها تشبه أشخاصه بعضها بعضاً من جهة الأغصان والأوراق والزهر والبر . وإذا كان الحيوان له نفس حيوانية تجعل منه شيئاً واحداً ، فإن النبات له نفس نباتية تجعل منه شيئاً واحداً ، إذ كل نبات يشترك مع الآخر في التغذية والنمو ، والتغذية والنمو لا يمكن للنبات أن يلوم بها إلا بمقتضى وجود نفس فيه .

بل إننا يمكن أن نوحده من زاوية ما ، ما بين النبات والحيوان ، إذ إن كلا منهما يقوم بالتغذية والنمو . وإن كان الحيوان لأنه أرق يزيد على النبات من جهة الإحساس والإدراك وغيرها من وظائف لا يمكن أن يقوم بها النبات^(٣) .

الخلاصة : الحركة :

بين لنا حتى الآن كيف يميز ابن طفيل - متأثراً في ذلك بأرسطو وفلاسفة المشرق العربى - بين موجودات طبيعية حية وموجودات طبيعية غير حية ، كما بين لنا سبب الكثرة من جهة وسبب الوحدة من جهة أخرى . صاعداً من التكاثر إلى القول بالوحدة ، ليس بين كل موجود والموجود الآخر داخل

(١) المصدر السابق ص ٨٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٨١ .

(٣) المصدر السابق ص ٨٥ .

وبحاول ابن طفيل ذكر بعض المشاهدات والملاحظات كمحاولة من جانبه للدليل على ما يقول به .
فالدخان في صعوده لا يثنى إلا إذا وجد قبة صلبة تحسبه ، وحيتت نجده صلبة يميناً وشمالاً حتى
ينخلص من تلك القبة ، وحيتت ينفق الهواء صاعداً ، لأن الهواء لا يمكن أن يحسبه .
وما يقال عن الدخان كجسم خفيف ، يقال عن الهواء . إنا إذا ملأنا جسماً جليدياً بالهواء
وحاولنا أن نجعله يغمس تحت الماء ، فإن هذا الجسم المملوء بالهواء لابد أن يطلب الصعود إلى جهة
العلو .

وما ينطبق على الأجسام الحقيقية التي تتحرك إلى أعلى ، كاللدخان والهواء ، ينطبق أيضاً على
الأجسام الثقيلة التي تتحرك إلى أسفل . فالجسم ينفق الهواء حتى يسقط على سطح الأرض ، وإذا
رسمنا الحجر إلى أعلى ، فإنه يميل إلى أسفل ، طالباً للتردد^(١)

لقد استعرض حتى - فيا يروي ابن طفيل - الكثير من الأجسام ، فوجد أنها لا تخرج عن إحدى
هاتين الحركتين :

يقول ابن طفيل : لقد تأمل جميع الأجسام حياً وجاهداً ، وهي التي عنده تارة شيء واحد
وتارة كثيرة كثيرة لا نهاية لها ، فرأى أن كل واحد منها لا ينفذ من أحد أمرين : إما أن يتحرك إلى جهة
العلو ، وإما أن يتحرك إلى الجهة المضادة لتلك الجهة ، وهي جهة السفلى ، وأن كل جسم من هذه
الأجسام لن يحرى عن إحدى هاتين الحركتين^(٢) .

معنى هذا ، واعتماداً على ما يذكره ابن طفيل في نصه الفلسفية ، أن هناك شيئاً عاماً مشتركاً
لجميع الأجسام ، وشيئاً ينفرد به جسم عن آخر من الأجسام الشيء المشترك هو «الجسمية» ،
والشيء الذي ينفرد به جسم عن الآخر ، هو الثقل في أحدهما والخفة في الآخر . وهذان المنيان ،
الثقل والخفة ، يترتان بالجسمية ، إذ إنها يقالان بالنسبة للأجسام^(٣)

يبد أن هذا التمييز يعد مرحلة من المراحل . نوضح ذلك بالقول بأن ابن طفيل ، يصعد من معنى
مشترك وهو الجسمية ، إلى معنى أكثر تفرداً وهو التمييز بين الثقل والخفة ، ولكنه لا يقف في مجال
التمييز بين جسم وآخر ، بالذهاب إلى أن «١» من الأجسام يعد ثقيلاً ، «٢» من الأجسام يعد
خفيفاً ، بل إنه يتنقل ، في محاولة من جانبه للبحث عن تمييز أكثر دقة ، من القول بالمادة إلى القول
بالصورة أو النفس حتى يكتمل له التمييز بين جسم وآخر . وهذا ما سندرسه فيما يلي :

النوع . ولكن بين نوع ونوع آخر ، وذلك حتى يتسنى له تصور الكون كله على أساس علاقة كل
موجود بالموجودات الأخرى .

وإذا كان فيلسوفنا ابن طفيل قد ميز بين نوعين من الموجودات الطبيعية ، نجدهما في هذا الكون .
فإنه ينتقل بعد ذلك إلى دراسة الحركة .

ونود أن نشير إلى أن ابن طفيل لم يتصق في دراسته للحركة ، كما فعل أرسطو في كتاب الطبيعة
على سبيل المثال ، أو كما فعل ابن سينا في كتابه الشفاء وغيره من كتب ، بل يكتفي في دراسته للحركة
بالتمييز بين نوعين للحركة - كما سنرى - وهو يقول بهذا التمييز اعتماداً على كثير من ملحوظاته
ومشاهداته .

إن كل جسم من الأجسام ، سواء كان حياً أو جهاذاً (غير حى) لا ينفذ من أحد أمرين : إما أن
تكون حركته إلى أعلى ، وإما أن يتحرك حركة مضادة لحركة العلو ، أى حركة الجسم إلى أسفل .
ويذكر ابن طفيل بعض الأجسام التي تتحرك إلى أعلى ، وبعض الأجسام التي تتحرك إلى
أسفل . ولا شك أن هذا التمييز من جانب ابن طفيل إنما يعبر عن تأثره بالفلسفة اليونانية عامة
والفلسفة الأرسطية على وجه الخصوص .

لن الأجسام التي تتحرك إلى جهة العلو - كما سبق أن ذكرنا - الدخان واللهب والهواء ، ومن
الأجسام التي تتحرك إلى جهة أسفل ، الماء وأجزاء الأرض وأجزاء الحيوان والنبات^(٤) .

ويرى ابن طفيل أن كل جسم من الأجسام لا ينفذ عن إحدى هاتين الحركتين ، حركة العلو ،
والحركة إلى أسفل ، بحيث إن كل جسم خطيف إذا حركناه إلى أسفل ، فإن هذا يعد حركة غير
طبيعية بالنسبة له ، وكذلك إذا حركناه جسماً ثقيلاً إلى أعلى ، فإن هذه الحركة تعد حركة غير طبيعية
بالنسبة لهذا الجسم الثقيل .

ومعنى هذا ، أنه توجد مقابل الحركة الطبيعية ، حركة غير طبيعية ، فحركة الدخان إلى أعلى
حركة طبيعية ، وحركته إلى أسفل حركة غير طبيعية ، نظراً لأن الدخان يعد جسماً خفيفاً وكذلك تعد
حركة أجزاء الأرض إلى أسفل حركة طبيعية ، وحركتها إلى أعلى ، حركة غير طبيعية ، نظراً لأنها من
التراب أساساً ، والذي يعد من العناصر الثقيلة .

وقد تأثر ابن طفيل - كما أشرنا منذ قليل - بأرسطو الذي ذهب إلى التمييز بين عناصر أربعة هي
التراب والماء والهواء والنار ، وميز بين الحركة الطبيعية والحركة غير الطبيعية ، ورتب العناصر من حيث
الثقل والخفة .

(١) المصدر السابق ص ٨٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٨٦ .

(٤) ص ٨٦ بن بظان ص ٨٦ .

اتضح لنا حتى الآن كيف اعتمد ابن طفيل في مجال التمييز بين جسم وآخر ، على معنى الثقل ومعنى الخفة ، وكيف يصعد من هذا التمييز إلى تمييز آخر هو الصورة بالنسبة للموجودات غير الحية ، والنفس بالنسبة للموجودات الحية .

ونريد الآن تحليل هذا المجال من مذهب ابن طفيل ، ولئن نقف عنده وقفة طويلة نظراً لأننا سبق أن أشرنا إلى بعض جوانبه من خلال حديثنا عن الكائنات الحية والكائنات اللاحية .

يذهب ابن طفيل إلى أن الروح الحيوانى الذى سكنه القلب ، لا بد له معنى زائد على جسميته . بمقتضاه يستطيع أن يعمل أعمالاً عديدة كالإحساسات والإدراكات وأصناف الحركات ، وهذا ما نسميه بالنفس الحيوانية (١) .

وما يقال عن الحيوان ، يقال عن النبات ، إذ إن له شيئاً يخصه ، وهو ما يسمى بالنفس النباتية (٢) .

معنى هذا أن النبات والحيوان يشتركان في أن لكل نوع منها نفساً ، وهى تولى الطبيعة أو الصورة بالنسبة للموجودات غير الحية ، أى الجهاد .

ويحلل ابن طفيل - متابعاً في ذلك ابن سينا إلى حد كبير - وظائف النفس النباتية كالتغذية والنمو فبرى أن التغذى يؤدي إلى حفظ الشخص وتكبير مقداره ، والفرو يؤدي إلى زيادة أقطار الجسم ، أى الطول والعرض والعمق .

وإذا كان ابن طفيل قد حلل وظائف النفس في النبات ، فإنه يبين لنا أن الحيوان إذا كان يشترك مع النبات في الوظائف التى تؤديها النفس النباتية ، إلا أنه يزيد عليه بخاصية تميز بها عن سائر الأنواع . وهذه الخاصية تمثل في الحس والتنقل من حيز إلى حيز آخر .

أما الإنسان فإن له نفساً ناطقة ، يميز بها عن النبات والحيوان ، برغم أن كلاهما يعدان من الكائنات الحية . إذ إن النفس الناطقة تستطيع إدراك الأمور المفولة والجوانب الروحانية ، وهذه لا يمكن إدراكها بالحواس الخارجية والحواس الداخلية الموجودة في الحيوان غير الناطق ، وإذن لابد من وجود طبيعة خاصة وفريدة تميز بها هذه النفس عن غيرها من نفوس .

ويلاحظ أن تحليل ابن طفيل للنفس الناطقة ، يبدو فيه المخرج بين البعد الفيزيقي والبعد

الميتافيزيقي : فالدارس لآرائه حول القوة الناطقة يلاحظ أنها تعد آراء أقرب إلى المجال الميتافيزيقي منها إلى المجال الفيزيقي . وسنعود إلى هذا الموضوع مرة أخرى حين دراستنا لمشكلة الاتصال عند ابن طفيل .

نبين لنا مما سبق عرضه . أن ابن طفيل في دراساته للعالم السفلى ، عالم ما تحت فلك القمر ، قد بحث في العديد من الموضوعات التى تعد داخلة في إطار هذا المجال . منها ما يتعلق بتحديد العلاقة بين المادة والصورة ، ومنها ما يتعلق بالتمييز بين نوعين من الحركة : حركة العلو والحركة إلى أسفل ، ومنها ما يتعلق بالتمييز بين نوعين من الكائنات الطبيعية ، كائنات لاهية وكائنات فيها حياة ، متخذاً أساس التمييز النفس دون الصورة ، بمعنى أن الكائنات اللاحية لها صورة ، أما الكائنات الحية فلها دون غيرها نفس ، تقوم بما تقوم به الصورة بالنسبة للكائنات اللاحية ، ولكنها أكثر رقياً منها . وتدرج النفوس من الأدنى (النفس النباتية) إلى الأعلى منها (النفس الحيوانية) ، ثم الأعلى مرتبة منها ، أى (النفس الناطقة) .

وإذا كان ابن طفيل قد استفاد في دراساته لموجودات العالم السفلى والأحكام التى تنطبق عليها ، من الفلاسفة الذين سبقوه ، سواء كانوا يونانيين ، أو فلاسفة إسلاميين ، إلا أن آراءه تعد معبرة إلى حد ما عن ملحوظات ومشاهدات خاصة به ، كما أنه لم يقف عند آراء فيلسوف دون غيره من فلاسفة ، بل إن الآراء التى قدمها لنا ، تعبر عن بعض زواياها وأبعادها ، عن مزج بين آراء أكثر من فيلسوف . وهذا المزج من جانبه قد أدى به إلى القول بآراء تختلف بصورة أو بأخرى عن الآراء التى قدمها فلاسفة سبقوه ، وإن كانت الماور الميتافيزيقية التى أقام عليها آراءه في هذا المجال ، لا تختلف كثيراً عن الماور التى أقام عليها أرسطو آراءه بصفة خاصة .

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٨٧ .

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٨٧ - ٨٨ .

الفصل الثاني

العالم العلوى (عالم ما فوق فلك القمر)

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

- الصلة بين العالم السفلى (عالم الكون والفساد) والعالم العلوى (عالم الأجرام السماوية)
- صفات وطبائع الأجرام السماوية
- المجسية
- التناهى
- الشكل الكروى
- لاضد لها
- التضاد بين طبيعة الأجسام الأرضية وبين طبيعة الأجرام العلوية

والقدماء مختلفون في الأجراك العلوية هل هي بذواتها مضيئة أم لا .
فبعضهم قالوا ليس في العالم جرم مضيء بذاته سوى الشمس ، وكل
ما سواها من الكواكب يتلقى منها . واستدلوا على صحة قولهم بالقمر
والزهرة ، فإنهما يكشفان الشمس حيث يجران فيها بينما وبين البصر .
وبعضهم قالوا إن جميع الكواكب الثابتة مضيئة بذواتها ، وأن السيارة
مستضيئة من الشمس . فكل أي هاتين الجهتين كانت ، فإن تأثيرها
بتوسط أضوائها الذاتية أو المكتسبة غير متكرر ولا مدفوع .

(الفارابي : نكت فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم ص

[٧٥ - ٧٦]

العالم العلوى (عالم ما فوق فلك القمر)

ان لنا بعد دراستنا لآراء ابن طفيل حول العالم السفلى ، عالم الكون والفساد ، أن نتقل إلى دراسة العالم العلوى ، وذلك طبقاً لتفارقة الأرسطية المشهورة - بين عالم سفلى (ما تحت فلك القمر) ، وعالم علوى (ما فوق فلك القمر) - وذلك حتى ينسب لنا التعرف على الدلالات الميتافيزيقية لآرائه في هذا المجال .

وستطرح القول بأن دراسة ابن طفيل للعالم العلوى ، عالم الأفلاك أو الأجرام السماوية ، إنما تعد حلقة الصلة بين دراسته للعالم السفلى من جهة ، ودراسته للمجال الميتافيزيقي الإلهي من جهة أخرى .
ومسح ذلك بالقول بأن الأجرام السماوية تؤثر في الأجسام المركبة من مادة وصورة ، والموجودة في عالم الكون والفساد ، ولكن هذه الأجرام السماوية ، بدورها لا يمكنها أن تحدث هذه الآثار إلا بوجود إله ، جعل لها هذا التأثير .

وقد يكون ذهاب ابن طفيل إلى ذلك ، متأثراً من جانب آراء كثير من فلاسفة العرب الذين ميزوا بين العلة الفاعلة القريبة والعلة الفاعلة البعيدة فاعلة القريبة لما يحدث في عالمنا الأرضي ، إنما هي الأجرام السماوية ، أما العلة الفاعلة البعيدة ، فتعد تعبيراً عن العلة الخالقة ، أى إله هذا الكون سماه وأرضه .

وما يدلنا على أن دراسة ابن طفيل للأجرام السماوية ، إنما تعد حلقة الصلة بين مجال فيزيقي ومجال ميتافيزيقي ، إنما نجدته يستل من دراسته للأفلاك السماوية ، وهي تعد أقرب إلى الدراسات الميتافيزيقية إلى دراسة مشكلات ميتافيزيقية ، كحدوث العالم وقدمه ، والله وصفاته ، إلى آخر هذه المشكلات التي يبحث فيها فيلسوفنا - كما سرى - بعد دراسته لأحكام العالم العلوى .

بصاف إلى هذا الدليل ، دليل آخر ، هو أن ابن طفيل يذهب إلى أن الحياة عندما حاول تفسيرها ، تحدث من ظواهر للأجسام الأرضية ، وحد أنه لابد لتفسير ذلك ، التفكير في أحكام الأجرام السماوية

يقول ابن طفيل : لقد تصفح من جميع لأحشاء التي لديه ، فراها كلها تتكون تارة وتفسد مرة ، وما لم يبق في لها ... ، وهو على مساد أحزانه ، مثل الماء والأرض ، فإنه رأى

أجزاءها تفسد بالنار . وكذلك الهواء . وآه يفسد بشدة البرد حتى يتكون منه ثلج ، قيسل ماء ، وكذلك سائر الأجسام التي كان لديه . لم ير منها شيئاً بريئاً عن الحدوث والافتقار إلى الفاعل المختار ، فأطرحها كلها ، وانتقلت فكرته إلى الأجسام الساوية^(١) .

وقبل بيان الصفات أو الأحكام التي يقول بها ابن طفيل بالنسبة للسماء وما فيها من كواكب ، نود القول بأن فيلسوفنا قد استفاد من كثير من الدراسات والآراء التي سبقته في هذا المجال ، سواء الدراسات الخاصة بفلاسفة يونانيين أبرزهم أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ، أو فلاسفة إسلاميين منهم الكندي وابن سينا ومسيحيين لنا ذلك حين ذكر أوصاف وطبائع الكواكب والأجرام الساوية على النحو الذي نجده في قصة حي بن يقظان .

فابن طفيل يحدد أبرز هذه الأوصاف والطبائع على النحو التالي :

١ - السماء وما فيها من كواكب تعد أجساماً . والدليل على ذلك أنها تمتد في الأقطار الثلاثة ، ولا يوجد كوكب من الكواكب إلا ويتصف بصفة الجسمية ، وإذن تعد كل الكواكب أجساماً^(٢) .
ونستطيع توضيح ذلك واعتياداً على ما يذكره ابن طفيل^(٣) في صورة قياس كالآتي :

كل تمتد في الأقطار الثلاثة بعد جسماً :

١ . الكواكب أجسام .

٢ - الأجرام الساوية متناهية ومحدودة . وقد حاول ابن طفيل بيان الحيرة والشكوك التي انتابت «حي» ، بالنسبة لهذه الصفة ، صفة التناهي والحدود . لقد فكر «حي» في هل الأجرام تمتد إلى غير نهاية وذاتية أيضاً في الطول والعرض والعمق إلى غير نهاية ، أم هي متناهية محدودة بحدود تتوقف عندها . بحيث لا يكون وراءها شيء من الامتداد .

وقد أخذ «حي» في التفكير طويلاً في هذا الموضوع ، وتوصل بعد تفكيره وقوة نظره وذكاء خفاطره ، إلى أن القول بوجود جسم لا نهاية له ، يعد أمراً باطلاً وشيئاً لا يمكن ، ومعنى غير معقول .

(١) ابن طفيل : حي بن يقظان ص ٩٢ .

(٢) حي بن يقظان ص ٩٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٩٢ .

يقول ابن طفيل : إن هذا الجسم الساوي متناه من الجهة التي تليق والتاحية التي وقع عليها «حي» . فهذا لا شك فيه ، لأنني أدركه بصرى . وأما الجهة التي تقابل هذه الجهة ، وهي التي بداخلي فيها الشك ، فإني أيضاً أعلم أنه من المحال أن تمتد إلى غير نهاية وهو يحاول من خلال بعض الأفكار البرهنة على ذلك ، فالقول بأن خطأ ما بعد قصيراً أو طويلاً ، والقول بأن الخط يبدأ من نقطة معينة إلى أن ينتهي إلى نقطة أخرى محددة ، يدلنا على التناهي ، إذ إن الجسم الذي نفرض فيه هذه الخطوط متناه ، وكل جسم يمكن أن نفرض فيه هذه الخطوط ، فكل جسم متناه ، بحيث إننا إذا فرضنا أن جسماً ما بعد لامتناهياً ، فقد فرضنا باطلاً ومحالاً^(١) .

وهكذا نجد ابن طفيل حريصاً على إثبات تناهي الجرم الساوي . وقد حاول ذلك قبله . الكندي ، حين حرص على إثبات أنه لا يمكن أن يكون لا نهاية له ، أي أن الجرم لا بد أن يكون متناهياً^(٢) ، وإن كان الكندي قد ربط بين تناهي جرم العالم وبين إثبات حدوث العالم^(٣) ، في حين أن ابن طفيل - كما سئزى - يميل إلى القول بقدم العالم .

٣ - إذا كان ابن طفيل قد أثبت الجسمية والتناهي بالنسبة للأجرام الساوية ، فإننا نجده في رساله «حي بن يقظان» يثبت أن شكل الفلك هو شكل الكرة .

لقد قدم لنا ابن طفيل بعض المشاهدات والملاحظات الخاصة بإثبات الشكل الكروي للفلك ، وذلك على لسان «حي»^(٤) .

منها أن الشمس والقمر وسائر الكواكب ترجع إلى المشرق بعد غروبها بالمغرب^(٥) . ومنها أن هذه الكواكب تظهر لبصره على قدر واحد من العظم في حال طلوعها ولوسطها وغروبها ، فلو كانت حركتها على غير شكل الكرة كانت لا محالة في بعض الأوقات أقرب إلى بصره . منها في وقت آخر ، ولو كانت كذلك لكانت مقاديرها وأعظامها تختلف عند بصره ، فبإرها في حال اقتراب أعظم مما يراها في حال البعد ، لاختلاف أبعادها عن مركزه حيث تدور بخلافها على الأول ، فلما لم يكن شيء من ذلك ، إذن فالفلك كروي الشكل^(٦) .

(١) المصدر السابق ص ٩٣ .

(٢) راجع رسالة الكندي في إيضاح - تناهي جرم العالم ص ١٩١ - ١٩٢ من نشرة الدكتور محمد عبد الحادي أوريدة .

(٣) راجع كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٥٦ - ٥٧ .

(٤) ابن طفيل : حي بن يقظان ص ٩٤ .

(٥) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٤ .

(٦) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٤ .

وهكذا يقدم لنا ابن طفيل بعض المصحيح التي يحاول من خلالها إثبات الشكل الكروي للفلك .
ولقد سبق أن أشرنا منذ قليل أن ابن طفيل قد استفاد في بعض المجالات الخاصة بدراساته الفلكية من
الفلاسفة الذين سبقوه إلى القول بكروية الفلك

ومن هؤلاء الفلاسفة أفلاطون الذي رأى أن السماء على شكل كرة ، إذ إن الكرة هي الشكل
الكامل ، وهي تدور في دائرة ، إذ إن الحركة الدائرية ليست لها نقطة بداية ونقطة نهاية^(١)
وأرسطو الذي قدم الكثير من المصحيح على كروية العالم ، فالعالم كروي لكي يستحق التماثل
والتوازن . كما أن حافة الظل في أثناء خسوف القمر مستديرة دائماً . فإذا سار الإنسان شيئاً أو جنوباً
تغير وضع نجوم السماء ، فظهر نجوم لم يكن يراها قبل ذلك وتختفي نجوم كان يراها .

وما يقال عن فلاسفة اليونان كأفلاطون وأرسطو ، يقال عن فلاسفة العرب وعن إخوان الصفا ،
من الذين بحثوا في هذا الجانب سواء كان بحثاً موجزاً ، أو بحثاً نجد فيه الكثير من التفاصيل .

بيد أن ابن طفيل إذا كان قد استفاد من بعض آراء من سبقوه^(٢) ، والمخاصة بالشكل الكروي
للفلك ، فإنه قدم لنا الكثير من الملاحظات والمشاهدات الخاصة به .

٤ - الأجرام السماوية منتظمة الحركات ونجومي على نسق دقيق وهي شفافة ومضيئة^(٣) .

٥ - الأجرام السماوية لا تغيب الكون والفساد^(٤) .

وهنا نجد تقابلاً بين العالم الأرضي (عالم الكون والفساد) والعالم العلوي بأجرامه وأفلاكه التي لا
تقبل كوناً ولا فساداً .

وبوضح لنا ابن طفيل في معرض تمييزه بين العناصر الأرضية والأجرام السماوية ، أن العناصر
الأرضية - خلافاً لما نجدهم بالنسبة للجرم السماوي - تقبل الاستحالة ، أي يستحيل بعضها إلى
بعض ، وأن جميع ما حل وجه الأرض ، أي ما يقع في دائرة الكون السفلي ، لا يبق على صورته ،
بل الكون والفساد متعاكبان عليه أبداً ، وإن أكثر هذه الأجسام الأرضية مختلطة مركبة في أنشائها
منضادة ، ولذلك تخضع لعوامل الفساد ، كما أنه لا يوجد شيء منها صرفاً ، وما كان منها قريباً من أن

(١)

Corrford : Plato's Cosmology. The Timaeus of plato p. 91 - 121.

■ : A. E. Taylor : Plato: The man and his work p. 447 - 449.

(٢)

Aristotle : De Caelo B. III Ch. VII. 306 A. • Metaphysics L. Ch 6. 107 b.

وأيضاً : شارون : تاريخ العلم - جزء ٣ ص ٢٢١ - ٢٢٥ . تليور : علم الفلك وتاريخه منذ العرب ص ٢٦١ .

(٣) ابن طفيل : حكي بن يقطين ص ١٠٣ .

(٤) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٠٣ - ١٠٤ .

يكون صرفاً خالصاً لا شائبة فيه . فهو بعيد عن الفساد كالذهب والياقوت ، ولكن هذه الأجسام
ليست كالأجرام السماوية ، نظراً لأنها لا تمتد أجساماً صرفة خالصة تماماً .

أما الأجرام السماوية فإنها بعيدة تماماً عن الفساد ولا تتعاقب الصور عليها كما هو الحال بالنسبة
للعناصر الأرضية الأربعة والأجسام المكونة منها . إذ أن الأجرام السماوية تعد بسيطة صرفة ، أي غير
مركبة ، بأي حال من الأحوال^(١) .

معنى هذا أن ابن طفيل يقول بالتضاد بين طبيعة الأجسام الموجودة في العالم السفلي والأجرام
الموجودة في العالم العلوي . إنه يوجد تقابلاً بين الأرض والسماء ، ويفصل بين الميكانيكا الأرضية
والميكانيكا السماوية . فقابل الكون والفساد في العالم السفلي ، يوجد الثبات في العالم العلوي . ومقابل
التركيب في العالم السفلي ، توجد البساطة في العالم العلوي .

ونود أن نشير إلى أن ابن طفيل كان مستفيداً في فصله بين الأحكام التي تنطبق على العالم العلوي ،
والأحكام التي تنطبق على العالم السفلي ، من كثير من المفكرين والفلاسفة الذين سبقوه .

نجد هنا الفصل والتمييز بين طبيعة أجرام العالم العلوي ، من جهة ، وطبيعة الأجسام في عالم
الكون والفساد من جهة أخرى عند كثير من الفلاسفة الذين بحثوا في هذا المجال .

فأرسطو يفرق بين المواد الأربعة في عالم الكون والفساد والتي تتحرك حركة مستقيمة ، ومادة الأثير
التي تختلف اختلافاً تاماً عن العناصر الأربعة إذا أنها تجعل الأفلاك السماوية تتحرك حركة دائرية
لا حركة مستقيمة وليس لها ضد وغير متغيرة ولا تغيب أي نوع من الاستحالات سواء كانت
استحالات أو تغيرات كمية أو كانت استحالات كيفية^(٢) .

والكندي حين بحث في طبيعة الفلك في رسالته ، الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون
والفساد^(٣) ، رأى أن هذه الطبيعة مخالفة لسائر العناصر ، فجسمه لا حار ولا بارد ولا رطب ولا
يابس ولا يمرض فيه الكون والفساد . إنه غير مركب من نار وماء وهواء وأرض لأن حركته لما كانت
مستديرة ، فلا يمكن أن يكون مركباً من هذه العناصر الأربعة المتحركة حركة استقامة^(٤) .

والفارابي ، في أكثر من كتاب من كتبه ، يدرس طبيعة الأجرام السماوية ، ويبين لنا أن الأجرام

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٠٤ .

(٢)

Aristotle : De Caelo B. I. Ch. 8. 279 A.

والمطهر حسن : في الآراء الضمنية ص ١٢٨ - ١٢٩ ، الإسكندر الأفروديسي : مقالة في القول في سائر الكل ص ٢٥٣ - ٢٥٤ .

وأيضاً : P. Dubem : Le système du monde IV. 447 - ■

(٣) ص ٢٢٩ - ٢٣٠ من طبعة الدكتور ■■■ عبد الحمادي أبو ريده .

(٤) رسالة في أن طبيعة الفلك مخالفة لطباع العناصر الأربعة ص ١٥ - ١٦ .

الساوية وإن شاركت المواد الأربع في تركيبها من مادة وصورة ، إلا أن مادتها مخالفة لمادة العناصر
الأربعة ، كما أن حركتها وضعية دورية ، أما الحركات الكائنة الفاسدة ، فإنها مكانية مستوية . وعلى
ذلك يكون طبع الفلك طبع خامس لا حار ولا بارد ولا ثقيل ولا خفيف وليس فيه مبدأ حركة
مستقيمة ، وليس لحركته ضد^(١) .

وما يقال عن أرسطو والكندى والفارابي من حيث اهتمام كل منهم ببيان المقابلة بين طبيعة الأجرام
العلوية ، وأجسام العالم الأرضي ، يقال عن ابن سينا . إذ نجد بهتم بدراسة أحكام الأفلاك الساوية
ومن بينها أن هذا الجرم الساوي لا يقبل الكون والفساد وغير قابل للاستحالات التي تؤدي إلى تنحيط
الطبيعة^(٢) .

وهكذا نجد أن ابن طفيل في دراسته لهذه الصفة من أوصاف الأجرام الساوية والتي تكشف عن
طبيعة من طبائع الأجرام العلوية ، كان متأثراً بدراسات من سبقوه .

٦ - طبيعة الجرم الساوي لا ضد لها^(٣) . وهنا نجد أيضاً تقابلاً بين ما ينطبق على العناصر
الأرضية الأربعة ، وما ينطبق على العالم العلوي .

نوضح ذلك بالقول بأننا إذا كنا نجد في العالم السفلي حركة مستقيمة إلى أعلى بالنسبة للعناصر
الخفيفة وحركة مستقيمة إلى أسفل بالنسبة للعناصر الثقيلة ، والحركة المستقيمة إلى أعلى تضاد مع
الحركة المستقيمة إلى أسفل ، فإن الجرم الساوي ، طبيعته لا ضد لها ، نظراً لأن حركته دائرية كما سبق
أن بينا ، بالإضافة إلى أن طبيعة عنصره لا غير طبيعة العناصر الأرضية .

ينضج لنا مما سبق ، أن ابن طفيل كان حريصاً على أن يبين لنا الكثير من صفات وطبائع الأجرام
الساوية . إننا لو استعرضنا قصته الفلسفية ، لوجدنا أنه يضمن الكثير من الصفات والطبائع على هذه
الأجرام مبرراً ووجهة نظره .

وإذا كان ابن طفيل من خلال ما ذكره عن طبيعة الأجرام الساوية قد اهتم ببيان التقابل بين

(١) الفارابي : عيون المثل من ٢٥ - ٢٨ .

(٢) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ٢ م ١ ف ٤ ص ١٧٠ - ١٧٢ : النجاة لابن سينا من ١٤٢ - ١٤٣ . رسالة في
الأجرام العلوية لابن سينا من ٥٩ - الإشارات والنباتات القسم الطبي من ٢٨٦ - ٣٠٠ .

(٣) ابن طفيل : حكي بن بختان ص ١٠٤ - ١٠٥ . وقد قال بهذا كثير من الفلاسفة قبل ابن طفيل . فابن سينا على سبيل المثال
بين أن طبيعة هذا الجرم الساوي لا ضد لها ، إذ إن عنصره ليس عنصر الأجسام الكائنة الطبيعية . صحيح أنها يشترك في الجسدية
ولكنها لا يشتركان في العنصر . وإذا قبل بأن في طبيعة الفلك نوعاً من التضاد كالتضاد والتقسيم ، فإن هذا يكون أمراً عروفاً ، وليس
طبيعة نفس الجرم الساوي (ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات - في ٢ مقالة ١ ف ٤ ص ١٦٨ - ١٧٠ . وراجع أيضاً كتابه : الفلسفة
الطبيعية عند ابن سينا ص ٣٦١) .

الأجرام الساوية والأجسام الأرضية ، إلا أنه كان حريصاً على بيان تأثير العالم العلوي في عالم الكون
والفساد حتى يتصور العالم كله كنسق واحد يحكم يتصل كل جزء منه بالآخر ، سواء كان هذا في العالم
العلوي أو عالم ما تحت فلك القمر .

ولعل مما يدلنا على ذلك ، ما يذهب إليه ابن طفيل في قصته الفلسفية ، مشياً العالم حيوان كبير ،
وكل جزء من أجزاء العالم هو بمثابة العضو من أعضاء هذا الحيوان . وإذا كان كل عضوله صلة ولهفة
بالآخر ، فهكذا العالم يائس للرباط الموجود بين جميع أرجائه .

يقول ابن طفيل : إن الفلك يحمله وما يحتوي عليه كشيء واحد متصل ببعضه ببعض ، وإن
جميع الأجسام كالأرض والماء والهواء والنبات والحيوان وما شاكلها ، هي كلها في ضمنه وهما
خارجة عنه ، وإنه كله أشبه شيء بشخص من أشخاص الحيوان ، وما فيه من الكواكب النيرة هي
عمرة حواس الحيوان ، وما فيه من ضروب الأفلاك المتصل بعضها ببعض هي بمنزلة أعضاء الحيوان ،
وما في داخله من عالم الكون والفساد هي بمنزلة ما في جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات
التي كثيراً ما يتكون فيها أيضاً حيوان كما يتكون في العالم الأكبر^(١) .

وهذا التصور من جانب ابن طفيل ، يعبر عن بعض زواياه عن اتجاه ميتافيزيقي ، وطالما استضاء
من هذا الاتجاه فلاسفة العرب وابن طفيل كواحد منهم ، في التدليل على وجود الله تعالى . والدارس
لأدلته التي تصور حول العناية الإلهية والغاية يجد أنهم كانوا حريصين على تصور العالم كله في وحدة
متسقة محكمة متقنة . وهنا نكون قد تجاوزنا الجانب الفيزيقي بما فيه من أبعاد ميتافيزيقية وصعدنا إلى
عالم ميتافيزيقي قلباً وقالباً ، وهذا موضوع الباب الثالث .

البَابُ الثَّالِثُ

المشكلات الميتافيزيقية في مذهب الفيلسوف (الإلهيات)

ويضمّن هذا الباب الفصول الخمسة الآتية :

- الفصل الأول : مشكلة حدوث العالم وقدمه
- الفصل الثاني : أدلة وجود الله .
- الفصل الثالث : مشكلة الصفات الإلهية .
- الفصل الرابع : مشكلة خلوع النفس .
- الفصل الخامس : التوفيق بين الفلسفة والدين .

المشكلات الميتافيزيقية في مذهب الفيلسوف (الإلهيات)

لهيد :

اتينا في الباب الثاني من هذا الكتاب من دراسة بعض المجالات التي قلنا إنها مجالات طبيعية (فيزيقية) ، وإن كان بعضها يحمل بعض الدلالات الميتافيزيقية بصورة أو بأخرى .

لقد درسا - من خلال قصة حي بن يقظان لفيلسوفنا ابن طفيل - تقسيمه للكائنات الطبيعية إلى كائنات طبيعية لاهية (معادن وأحجار . . . إلخ) وكائنات طبيعية حية (نبات وحيوان وإنسان) . كما حللنا دراسة ابن طفيل للأجرام السماوية ، وبيننا أن فيلسوفنا كان مستفيدا من دراسات كثير من الفلاسفة الذين سبقوه ، في بعض الآراء التي قال بها .

وإذا كنا قد أشرنا منذ قليل إلى أن ابن طفيل قد أضفى على بعض المجالات التي يدرسها داخل هذا النطاق الفيزيقي ، بعض الدلالات الميتافيزيقية ، فإن هذا يعد شيئا طبيعيا عند فلاسفة العرب على وجه الخصوص ، إذ من الصعب الفصل بطريقة حاصمة بين الجوانب الفيزيقية والجوانب الميتافيزيقية ، إذ يبدو أن أحيانا كالأواني المسطرة في انفصالها واتصالها في آن واحد . ولكن بوجه عام يمكن القول بأن مشكلة ما من المشكلات يفتل عليها الطابع الفيزيقي ، ومشكلة أخرى يفتل عليها الطابع الميتافيزيقي .

وعلى هذا الأساس قسمنا آراء ابن طفيل التي تعبر عن مذهب الفيلسوف ، وخاصة ما تعلق منها بالوجود ، إلى مجالين رئيسيين : مجال اتينا من دراسته ، وهو المجال الفيزيقي ، وكان هذا هو موضوع الباب السابق .

أما المجال الثاني الذي سنتشع في دراسته الآن ، فهو يعد مجالاً ميتافيزيقياً . وسندرس داخل إطار هذا المجال ، المشكلات الميتافيزيقية التي نجدها بين ثنايا قصة ابن طفيل الفلسفية ، وهي مشكلة حدوث العالم وقدمه والتدليل على وجود الله تعالى ، وبيان صفاته ، ومشكلة خلود النفس ، وموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة ، وذلك حتى يتسنى لنا الكشف ، عن بقية آراء فيلسوفنا ابن طفيل والتي تعد داخلة في إطار مذهب الفيلسوف ، كمحاولة من جانبنا لتحليل أبعاد النسق الفلسفي الذي أنشأه ابن طفيل .

وإذا كنا في دراستنا لموضوعات الباب السابق ، قد وجدنا في أثناء عرضنا لآراء ابن طفيل الفلسفية ، أنه من الضروري الرجوع إلى آراء الفلاسفة الذين تأثر بهم ابن طفيل - سواء كان هذا التأثير في صورة التأييد ، أو صورة المعارضة ، فإننا في دراستنا للجوانب المتأريخية من مذهب فيلسوفنا ، سنتقدم بما التزمنا به في الباب السابق حتى نظهر آراء ابن طفيل من خلال ما سبقها من آراء وآراء جاءت بعدها (ابن رشد) .

غير مجد في يقيني واعتقادي ، عرض آراء هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة البشرية طوال عصورها ، مبنورة ومقطوعة الصلة بما سبقها وما جاء بعدها من آراء ، إذ إن ذلك إن أدى إلى شيء ، فإنما يؤدي إلى عدم فهم لآراء الفيلسوف ، أما إذا درستنا آراءه من خلال ما سبقها وما جاء بعدها من آراء ، فإن هذه الدراسة ستمتدنا على فهم آراء الفيلسوف بصورة أكثر دقة وتكاملاً .

الفصل الأول

مشكلة حدوث العالم وقدمه

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

- تمهيد : مدى اهتمام ابن طفيل بالبحث في هذه المشكلة
- الشكوك والاعتراضات حول الحدوث وحول القدم
- رأى ابن طفيل
- الصلة بين البحث في هذه المشكلة ، والتدليل على وجود الله تعالى

... ثم إنه مما نظر شيئاً من الموجودات له حسن أو بهاء أو كمال
أو قوة أو فضيلة من الفضائل - أي فضيلة كانت - تفكر وعلم أنها من
فيض ذلك الفاعل المختار جل جلاله . ومن جوده ومن فعله . فعلم أن
الذي هو في ذاته أعظم منها وأكمل وأتم وأحسن وأبهى وأدوم وأنه
لأنسبة طهه إلى تلك . فإزال يتبع صفات الكمال كلها فيراها له
وصادرة عنه ويرى أنه أحق بها من كل ما يوصف بها ذونه .

[ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٨ - ٩٩]

مشكلة حدوث العالم وقدمه

أولاً : تمهيد :

مرض ابن طفيل لمشكلة حدوث العالم وقدمه في مواضيع متفرقة من قصته الفلسفية ، وخاصة بعد دراسته للأفلاك السماوية . وقد كان يمرض ابن طفيل لدراسة هذه المشكلة ، أمراً متوقفاً ، إذ أنها من المشكلات الميتافيزيقية الكبرى ، التي اهتم بها بعض فلاسفة اليونان وخاصة أفلاطون وأرسطو ، ولاحقاً بها متكلمو وفلاسفة العرب^(١) .

ونود أن نشير إلى أن هذه المشكلة قد ارتبطت عند كثير منهم بموضوع الكفر والإيمان . ولعل مما يدلنا على ذلك ، ذهاب الغزالي إلى تكفير الفلاسفة القائلين بقدم العالم^(٢) .

والواقع أننا نجد صراعاً في الرأي بين القائلين بقدم العالم ، والقائلين بحدوث العالم ، إذ إن كل فريق من الفريقين يصف الآخر بالتناقض والإلحاد .

ولعل مما يعبر عن ذلك ، ما يذهب إليه أبو البركات البغدادي فهو يقول : إنه لما كانت مقالة الحدوث أقرب إلى الأذهان الأكثرية في تصور الخلقية والمخلوقة ، صار القائلون بها أكثر عدداً . ثم شهد لما من الخواص المضميرين من شهد ، فصارت مشهورة القبول ومقابلها شتراً . وشيخ بعضهم على بعس . فسمى أهل الحدوث ، أهل القدم دهرية ، وصار من الأسماء الشائعة عند السامعين ، يعتقد الجمهور في معناها ، جملة الخلق للبدأ الأول ، ورفضه . وسمى أهل القدم ، أهل الحدوث ، مضطلة ، لأنهم قالوا بتعطيل الله تعالى عن جوده مدة لا نهاية لها في البداية^(٣) .

فالتكلمون وأهل السنة ، إذا كانوا قد كرهوا أرسطو ، فإن سبب ذلك يمكن أساساً في أنه من القائلين بقدم العالم ، إذ أن الخلق من العدم كان منذ الصغر الأول ، أكبر عقائد علم الكلام

(١) راجع أبرز جميع القائلين بحدوث العالم ، والقائلين بقدم العالم في كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق ص ١٠ وما بعدها .

(٢) راجع جميع الغزالي ضد القائلين بقدم العالم ، في كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٨٦ وما بعدها .

(٣) المنع في الحنابلة جوده ٣ (المعجم الإبري) ص ١٢ .

الإسلامي ، كما كان تعبيراً أيضاً عن رفض المسلمين للمذهب الفلسفي القاتل بقدم العالم (١) .
وإذا كان هناك من المفكرين من يذهب إلى التكفير كالفرازي ، فإننا نجد من المفكرين من يذهب
إلى تلمس الأعذار .

ظان رشيد على سبيل المثال يقول : ويشبه أن يكونه المخطئون في هذه المسائل العريضة : إما
مصيبين مأجورين ، أو معظيئين معذورين (٢) .

والشيخ محمد عبده يقول : إنه لا مسوغ للمناداة بتكفير القائلين بالقدم ، والقول بأنهم أنكروا
شيئاً ضرورياً من الدين ، وكل ما يبنى قوله ، هو أنهم أخطأوا في نظرهم ولم يصدقوا مقدمات
أفكارهم . ومن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد ، ولم يقول على التقليد في الاعتقاد ، ولم تجب
عصيته ، فإنه معرض للخطأ . ولكن خطأه عند الله واقع موقع القبول ، حيث كانت غايته من سيره
ومقصده ، الوصول إلى الحق وإدراك مستقر اليقين (٣) .

معنى هذا أن أهمية هذه المشكلة قد تكون سبباً رئيسياً دفع ابن طفيل إلى الاهتمام بالإشارة إليها في
أكثر من موضع في قصته الفلسفية .

بضاف إلى ذلك أن ابن طفيل - كما سرى - سيعتمد على فكرة الحركة التي يسحبها حين يدرس
مشكلة الحدوث والقدم (٤) في تقديمها دليل على وجود الله تعالى .

أكثر من سبب إذن ، دفع ابن طفيل للاهتمام بدراسة هذه المشكلة كواحدة من المشكلات
الميتافيزيقية .

(١) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٩٤ من الترجمة العربية ، وأيضاً : انظر الظروف الإسلامية - جلد ١ - عدد
٩ - فبراير ١٩٣٥ - الترجمة العربية - مادة أرسطر - كتاب دي بور ص ٦١٣ .
(٢) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ١١ .
(٣) حاشية محمد عبده على شرح المنوال على المظاهر القضائية للزبيدي ص ٦٠ .
(٤) محمد ابن سينا في القسم الإلهي من كتابه «الشفاعة» معنى القدم والحضور ، فيقول : يقال قدم لكشيء إما بحسب الذات
وإما بحسب الزمان . فالقدم بحسب الذات هو الذي ليس له الله مبدأً في به موجوده . والقدم بحسب الزمان هو الذي لا أول له زمانه .
واحدث أيضاً على وجهين : أحدهما هو الذي لثاته مبدأ في به موجوده ، والآخر هو الذي لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن وكانت
قبلية هو فيها معلوم ، وقد بطلت تلك القبلية . ومعنى ذلك كله أنه يوجد زمان هو فيه معلوم وذلك لأن كل ما لزمان وجوده بداية
زمانية دون البداية الإبداعية فقد سبقه زمان وسبقته مادة قبل وجوده ، لأنه قد كان لا محالة معلوماً . فلما أن يكون عنه قبل وجوده
أو مع وجوده . والقسم الثاني حال . فحق أن يكون معلوماً قبل وجوده ، فلا يتلو إما أن يكون لوجوده قبل أو لا يكون . فإن لم يكن
لوجوده قبل علم لم يكن معلوماً قبل وجوده . وإن كان لوجوده قبل فلما أن يكون ذلك القبيل شيئاً معلوماً أو شيئاً موجوداً ، فإن كان شيئاً
معلوماً فلم يكن له قبل موجود . كان فيه معلوماً . وأيضاً فإن القبيل للمعلوم موجود مع وجوده ، فحق أن القبيل الذي كان له شيء
موجود ، وذلك الشيء الموجود ليس الآن موجوداً ، فهو الذي قد مضى ، وكان موجوداً . وذلك إما مادية لثاته وهو الزمان ،
وإما مادية لغيره وهو زمانه ، فحينئذ الزمان على كل حال . [ص ٢١٨ - ٢١٩] (وليس شكل رقم ٤) .



[شكل رقم ٤]

١١ موقف ابن طفيل :

ولحلل الآن موقف ابن طفيل من هذه المشكلة ، وهل ارتضى لنفسه القول بحدوث العالم ، أم أثر القول بالتقدم .

نعكس ابن طفيل على لسان حمى ، كيف أنه فكر في العالم بجملة ، هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن . وخرج إلى الوجود بعد التقدم ، ومن هنا يكون العالم حادثاً ، أم هو أمر كان موجوداً لها قبل ولم يسبقه التقدم بوجه من الوجوه ، ومن هنا يكون العالم قديماً .

وقد عرض ابن طفيل الكثير من الشكوك حول الحدوث من جهة ، والتقدم من جهة أخرى . ولو قلنا بالتقدم ، فإن هذا القول تقابله اعتراضات كثيرة من بينها :

(١) يستحيل وجود ما لا نهاية له ، تماماً كما أثبت ابن طفيل استحالة وجود جسم لا نهاية له ^(١) ونرى من جانبنا أن هذه الحجة التي يقدمها ابن طفيل ، كحجة ضد القول بالتقدم ، تعد حجة صحيحة ، بل إنها لا تخلو من المغالطة . إذ أن القائلين بقدم العالم يقولون بما لا نهاية له ، أى باللاتناهي من حيث الزمان أساساً ، وليس من جهة الجسم أو المكان . فإذا أثبتنا تناهي الجسم ، فليس من الضروري أن نذهب تبعاً لذلك أن الزمان لا بد أن يعد متناهيّاً .

(ب) إذا نظرنا إلى الوجود ، وجدناه لا يخلو من الحوادث ، ومن هنا لا يمكن أن يكون الوجود متقدماً حل هذه الحوادث ، وإذن فالعالم حادث ، لأن ما لا يمكن أن يتقدم حل الحوادث بعد حدوثاً ^(٢) .

ويمكن على أثر ضوء أقوال فيلسوفنا ابن طفيل ، صياغة الفكرة التي يعبر عنها في قصته الفلسفية في صورة قياس كالآتي :

لا يخلو الوجود من الحوادث

كل ما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث يعد حادثاً .

الوجود حادث .

وهذه الحجة التي يعرضها ابن طفيل ، رغم ما قد نجد فيها من بعض جوانب قد تعد صحيحة ،

(١) ابن طفيل : حمى من ١٤٤ ص ٩٥ ، وأيضاً : د . خليل الجرجاني القاسموري : تاريخ الفلسفة العربية - جزء ٢ ص

(٢) ابن طفيل : حمى من ١٤٤ ص ٩٥

والمكتسبين القائلين بحدوث العالم من جهة أخرى ، وذلك قبل ابن طفيل وبعده . إذ أنه استفادها من أقوال المفكرين الذين حدث بينهم الجدل حول الحدوث والقدم . بل كان لها أثر كبير في النزاع بين الفلاسفة وابن رشد .

والفلاسفة إذا كانوا يقولون عن المتكلمين الذين يتصورون وجود زمان ليس فيه خلق ، أنهم معطلة ^(١) ، فإنهم يرون أن هؤلاء المعطلة الذين حصلوا الله عن جوده ، يلزمهم ضرورة القول بانتقال الحقائق من العجز إلى القدرة ، وانتقال الخلق من الاستعاضة إلى الإمكان . بلا علة ^(٢) .

ولنا الآن بعدد مناقشة حجة الفلاسفة ^(٣) هذه ، والتي يعرضها ابن طفيل في فسته الفلسفية . إذ أن ابن طفيل كان هدفه الأساسي ، عرض مجموعة من حجج القائلين بالحدوث وحجج القائلين بالقدم ، مبيّناً الشكوك التي تعترض القول بأي رأى من الرأيين المتعارضين .

يقول ابن طفيل متحدثاً عن تفكير حي بن يقظان : وما زال يتفكر في ذلك عدة سنين ، يعارض عنده الحجج ولا يرجع عنده أحد الاعتقادين على الآخر ^(٤) .

وبسبب ما في طفيل في محاولة من جانبه للنظر إلى المشكلة من زاوية أخرى : ما الذي يلزم عن كل واحد من الاعتقادين ، فكل الملازم عنها يكون شيئاً واحداً ؟

والواقع أن إجابة ابن طفيل عن هذا التساؤل تتعلق أساساً بالبحث في موضوع وجود الله وصفاته ، وسيتبين لنا حين دراسة هذا المجال ، كيف كان الربط بين مشكلة حدوث العالم وقدمه ، والدليل على وجود الله تعالى ، من الجوانب التي أثارها مفكرون وفلاسفة قبل ابن طفيل (الغزالي) وبعده (ابن رشد) .

ونود أن نشير من جانبنا إلى أن ابن طفيل إذا كان قد أثار مجموعة من الشكوك والاعتراضات حول كل رأى من الرأيين على النحو الذي أوضحنا ، فليس معنى ذلك أنه لا يتجه نحو رأى معين

(١) يقول أبو البركات البغدادي شرح هذه الحجة في كتابه «المحور في الحكمة» فيقول : إن خالق العالم لم يزل موجوداً قادراً لا يمتد ، ووجوده لا يتخلل ، وليس معه ضد بمانته ، ولا له مشاركة في المبدئية والخلق أو يمتد عليه أو يقضي به أو يسهله فيه . وإذا كان الله تعالى لم يزل قادراً على خلق جواراً ، فهو فيما لم يزل خالقاً موجوداً ، والعالم المخلوق الذي هو مبدؤه وموجده . لم يزل معه موجوداً . ولا يتصور لو لا يتخلل أن يتقدم وجود العالم مدة يكون الله فيها غير موجود ولا خالق . بل عاجلاً مسطلاً من الخلق ، وهو القادر الذي لم يمتد والجوار الذي لم يتخلل ، فكيف يجوز أن يقال : إنه بقي مدة غير متناهية لم يخلق فيها ثم بدأ الخلق (القسم الإلهي ص ٢٨) .

(٢) الحجة . في . ١ ص ٢٥٧ .

(٣) هذا أكثر المتكلمين من الإشارة هذه الحجة . ويمكن الرجوع إلى كتاب : نهاية الإقسام في علم الكلام لشمس السبكي ص ٤٧ .

هذا في مواضع مختلفة

(٤) ابن طفيل : حي بن يقظان ص ٩٦

إلا أننا كنا نتظر من ابن طفيل ، أن يميز بين القول بالقدم على أساس قدم المادة الأولى ، وهذا ما ذهب إليه فلاسفة العرب القائلون بقدم العالم ، وبين القول بالقدم على أساس العالم كله . بمعنى التفسير المادي للعالم .

صحيح أن ابن طفيل لا يقصد بالقدم ، قدم العالم كله ، وإلا لما تحدث عن أدلة على وجود الله تعالى كما سئرى ، ولكن هذه الحجة التي يعرضها ابن طفيل ، كمحجة ترجح القول بالحدوث . قد نلنا من بعض زواياها ، على أنه لا يميز تمييزاً دقيقاً بين تصور القدم بالصورة الأولى ، وتصوره بالصورة الثانية ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أنه يتحدث عن الوجود ، ولا يتحدث عن المادة الأولى .

وإذا كان ابن طفيل قد عرض علينا الشكوك التي تعترض القول بالقدم ، فإنه يعرض علينا الشكوك التي تعترض القول بالحدوث . ومن بينها :

(١) إذا كان معنى الحدوث بعد أن لم يكن ، لا يفهم إلا على معنى أن الزمان قد تقدم العالم ، ولكن الزمان من جملة العالم ولا ينفك عنه ، وإذاً لا يمكن أن يكون العالم حادثاً ، إذ لا يمكن تأخير العالم عن الزمان .

معنى هذا أن الزمان إذا كان يتقدم الوجود ، في رأى القائلين بالحدوث ، فإن هذا يعد خطأ ، لأن الزمان من جملة العالم . وما بعد من جملة العالم ، لا يتقدم هذا العالم تقدماً زمانياً ^(١) .

وهذه الحجة التي يعرضها ابن طفيل ، كمحجة على القول بالقدم تقوم في أكثر زواياها ، على أساس من أسس القول بالقدم عند أرسطو بصفة خاصة ، وهذا الأساس هو أن العلة إذا وجدت وجد معلولها ، دون أن تكون بحاجة إلى افتراض زمان بين وجود العلة (الله) ووجود المعلوم (العالم) .

(ب) إذا افترضنا حدوث العالم ، فلا بد إذن من محدث له . وهذا المحدث الذي أحدثه ، لم أحدثه الآن ، ولم يحدثه من قبل ذلك ؟ أطاريئ طرأ عليه ولا شيء . هنالك غيره ، أم لتغير حدث في ذاته ؟ فإذا كان لما الذي أحدث ذلك التغير ؟ ^(٢) .

وواضح أن هذه الحجة تشبه الحجة السابقة من بعض زواياها ، وقد ذكرها ابن طفيل معبراً عن آراء القائلين بالقدم .

والواقع أن هذه الحجة أثارت الكثير من الجدل بين الفلاسفة القائلين بقدم العالم من جهة .

(١) ابن طفيل : حي بن يقظان ص ٩٥ .

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٥ - ٩٦ .

بحيث يقف في موقف عدم القطع ، أي ذلك الموقف الذي يتمثل في التوقف عن إصدار حكم حول أي رأى من الرأين (١).

إننا لو تأملنا في تحليل ابن طفيل لهذه الآراء المتعلقة بالحدوث والقدم ، وحفظنا محاولته لإقامة أدلة على وجود الله تعالى ، لاستطعنا القول بأن ابن طفيل يرتضى لنفسه القول بقدم العالم ، مخالفاً في ذلك الكندي القائل بحدوث العالم ، ومتابعاً للفلاسفة الذين آثروا القول بالقدم ، كالفارابي وابن سينا من الفلاسفة الذين جاءوا قبله ، وابن رشد الذي جاء بعده (٢).

ولعل ما يقوله ابن طفيل بعد عرضه لتأديج من حجج القائلين بالحدوث والقائلين بالقدم ، يعلم دليلاً على أنه يرجح القول بالقدم.

إنه يقول في عبارة بالغة الأهمية (٣) : إن العالم كله بما فيه السموات والأرض والكواكب وما بينهما وما فوقها وما تحته فعله وخلقه ومتأخر عنه بالذات وإن كانت غير متأخرة بالزمان . كما أنك إذا أخذت في قبضتك جسماً من الأجسام ثم حركت يدك ، فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تبعاً لحركة يدك حركة متأخرة عن حركة يدك تأخراً بالذات وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها ، بل كان ابتدائها معاً . فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان ، وإنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون .

انصح لنا إذن كيف اهتم فيلسوفنا بدراسة هذه المشكلة التي تضرب في صميم الميتافيزيقا ، إذ أنها من المشكلات الهامة ، التي يبحث فيها الفيلسوف داخل إطار الجانب الميتافيزيقي من مذهبه لقد اهتم ابن طفيل بدراسة هذه المشكلة عن طريق إثارة مجموعة من الشكوك والاعتراضات حول بعض الأدلة التي يتمسك بها القائلون بحدوث العالم ، وكيف تتعارض هذه الأدلة ، مع آراء القائلين بقدم العالم .

وقد كان ابن طفيل مستفيداً في دواسته لهذه المشكلة الميتافيزيقية ، من أدلة الحدوث والقدم التي قال بها نفر من المتكلمين والفلاسفة قبله . وقد بذل جهداً واضحاً في إثارة هذه الشكوك بعد ذكره

(١) صر عن هذا الموقف ، جالينوس فيما يروى عنه ، من أنه قال في مرضه الذي ترقى فيه ليحس تلاميذه : اكذب من ما علمت أن العالم قديم أو حادث . (نهاية الفلاسفة مترجمه زاده ص ٩٠ ، وأيضاً : الموقف لعبد الدين الأيبى - جزء ٧ ص ٢٢٢).

(٢) ليس هذا بطبيعة الحال تعبيراً عن أننا نساند القول بالقدم ، كما قد يفهم ذلك من المشرحين وتلميذ الفارسي . إذ لا ينبغي علينا ما قد يكون في أدلة القائلين بالقدم من نقص تأخر وضيق تأخر أخرى . وكل ما قصد إليه هو القول بأن النصوص التي أبديتها لابن طفيل تعد دليلاً على أنه يرجح القول بالقدم .

(٣) ابن طفيل : ص ٩٨ .

هذا الدليل أو ذلك من أدلة القائلين بالقدم أو القائلين بالحدوث . كما نصح لنا أن ابن طفيل لم يقف أساساً موقفاً سليماً إزاء هذه الحجج والأدلة ، بل إن عبارته كما أسلفنا تعد فيها تروى من جانبنا دليلاً على أنه يرجح القول بقدم العالم . وإذا كنا قد أشرنا إلى أن ابن طفيل يربط بين البحث في مشكلة حدوث العالم وقدمه ، وبين إقامة الأدلة على وجود الله تعالى . فقد آن لنا أن نتقل مع قارئنا العزيز إلى الكشف عن هذا الجانب من هراء مذهب ابن طفيل الفلسفي .

الفصل الثاني

أدلة وجود الله تعالى

ويتضمن هذا الجزء العناصر الآتية :

- الصلة بين البحث في مشكلة الحوادث والقدم . والتدليل على وجود الله .
- أدلة ابن طفيل .
- دليل يعتمد على فكرة الحركة .
- دليل يعتمد على بيان كيفية تعلق المادة بالصورة (حوادث الصورة عن محدث)
- دليل يعتمد على فكرة المناوبة والغائبة .
- المصادر التي استفاد منها ابن طفيل في قوله بهذه الأدلة .

«إن علم الإنسان بالبارى ، بأحد طريقين : أحدهما عموم ، والآخر
خصوص . فالعموم هو المعرفة التريزية التي في طباع الخلق أجمع ،
بهويته . . . وأما معرفة الخصوص فهي الوصف بالتجريد والتثنية ، وهي
التي بالبرهان ، ويختص بها فضلاء الناس وهم الأنبياء والأولياء والحكماء
الأخيار والأتقياء الأبرار .»

[رسائل إخوان الصفا - الرسالة الجامعة المنسوبة إلى الحكميم
المجريطي - الجزء الثاني من ٧٠] .

أدلة وجود الله تعالى

لهذه

إذا كنا نتقل من البحث في حدوث العالم وقدمه كمسئلة ميتافيزيقية أهم بها ابن طفيل ، إلى البحث في مسئلة ميتافيزيقية أخرى ، تتعلق بالتدليل على وجود الله ، فإن سبب ذلك - كما أشرنا مسد قبل - أن ابن طفيل يربط بين الجهتين أو المشكلتين برابط وثيق .

وقد تكون محاولة ابن طفيل التي تقوم على بيان الصلة بين المشكلتين ، رد فعل من جانب على ما ذهب إليه الغزالي في المشرق المعري ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن ابن طفيل يتجه إلى القول بقديم العالم ، وقد سبق أن أشرنا إلى أن ابن طفيل عرف آراء الغزالي من خلال كثير من كتبه . أوضح ذلك بالقول بأننا إذا رجعنا إلى كتاب نهايت الفلاسفة وجدنا الغزالي ، يأخذ على الفلاسفة إقامتهم الأدلة على وجود الله ، وذلك رغم أنهم ذهبوا إلى القول بقديم العالم . وهذا يعتبره الغزالي تناقضاً ، إذ أن الفيلسوف الذي يقول بقديم العالم ، ليس من حقه أن يدلل على وجود الله . بل إن الغزالي يرى أن آراء الفلاسفة الذين قالوا بقديم العالم تؤدي إلى مذهب الدهرية . فهو يذهب في كتابه نهايت الفلاسفة إلى أن الفلاسفة رأوا أن العالم قديم ، ثم أثبتوا أنه صانعاً مع ذلك . وهذا المذهب وإن كان متناقضاً ^(١) ، فهو يؤدي إلى مذهب الدهرية طالما أنه لا علة للعالم عندهم ولا صانع لأجسامه ، بل هو كما هو عليه . لم يزل قديماً ، كذلك الأجسام بلا علة ، لما معنى قولهم بأن هذه الأجسام وجودها بعلّة وهي قديمة ^(٢) .

إن الغزالي يرى أن من يقول بحدوث العالم هو الذي يكون من حقه أن يقيم أدلة على وجود الله . أما القائل بالتقدم فإن تدليله على وجود الله يكون بلا معنى ولا أساس له ، نظراً لأنه ارتضى لنفسه القول بالقديم .

(١) نهايت الفلاسفة للغزالي ص ١٤١ . وراجع أيضاً كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٢٣ وما بعدها .
(٢) نهايت الفلاسفة ص ١٨٧ . وتود أن نشير إلى أن ابن تيمية قد ذهب إلى رأي يتفق مع رأي الغزالي من بعض الوجوه . إذ إن تيمية يرى أن ما سبب الفلاسفة - كما نرى - بالحدوث الذاتي لا يعرف عند أحد من أهل اللغات ولا يعرف عند الأنبياء وأسماءهم . (موافقة صريح المطول لصحيح القول لابن تيمية - جزء ١ ص ٦٩ . وأيضاً - الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٢٨١)

ويعرف ابن تيمية من نظره عامة الناس ونظرة الحكيم وطرف الفلاسفة أو الملاحدة كما يسميهم (راجع شكل رقم ٥) .

ولسنا الآن في معرض نقد رأى الفيزيائي هذا ^(١) ، وتكتفي بالقول بأن الفيزيائي إذا كان من حقه نقد آراء الفلاسفة ، إلا أنه كان من واجبه التمييز بين ما يقصده الماديون بالقدم ، وما يقصده الفلاسفة بالقدم . إن ما يقصده الفلاسفة يختلف عن قصد الماديين . فالفلاسفة يقصدون بالقدم ، قدم المادة الأولى أساساً ، أما الماديون فيرون أن العالم بجميع أركانه وأجسامه يعد قديماً .

من المرجح إذن أن يكون ابن طفيل قد اطلع على أبعاد محاولة الفيزيائي الخاصة بنقد القول بالقدم على أساس أنه لا يؤدي إلى القول بوجود الله .

ولذلك نجد ابن طفيل حريصاً على أن يبين لنا أنه سواء قلنا بالحدوث أو قلنا بالقدم ، فإننا نستطيع إقامة الدليل على وجود الله .

ولكن ما هي الأدلة التي يقدمها لنا فيلسوفنا ، كأدلة على وجود الله ؟

بمكتنا القول بأن ابن طفيل يقدم لنا ثلاثة أدلة ^(٢) على وجود الله :

دليل أول يمكننا أن نسميه دليل الحركة ، إذ أنه يعتمد أساساً على هذه الفكرة .

ودليل ثان يمكن تسميته بدليل المادة والصورة ، إذ أنه يقوم أساساً على بيان العلاقة بينها وكيف تحتاج الصورة في حدوثها في المادة إلى محدث ، أي فاعل مختار .

ودليل ثالث هو دليل القائبة والعناية الإلهية .

ولنشرع الآن في تحليل كل دليل من هذه الأدلة على حدة ، حيثين الأساس الذي يعتمد عليه كل دليل ، والعناصر التي استقدها فيلسوفنا من الفلاسفة والمفكرين الذين سبقوه .

الدليل الأول : دليل الحركة :

أقام ابن طفيل هذا الدليل على أساس تصوره للحدوث والقدم . فهو يذهب إلى أن الاعتقاد بحدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد أن لم يكن موجوداً ، يلزم عنه ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه ، إذ لا بد له من فاعل يخرج به إلى الوجود ^(٣) .

وهذا الإخراج ، إخراج العالم من مرحلة اللاوجود إلى الوجود ، يعد دليلاً على حركة العالم . وهذه الحركة بدورها يلزمها محرك ، أي إله .

أما إذا اعتقد بقدم العالم ، وهذا - كما سبق أن أشرنا - ما يرجحه ابن طفيل ، بحيث إن المدم لم

(١) رجع كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٦٦ ، ٨١ .

(٢) يريد أن يشير إلى أن ابن طفيل لا يجد أسماء لهذه الأدلة ولا يقصص بين دليل وآخر في رسالته «حي بر بفظانه» ، كل ما عنده من هذه الرسالة ، في الموضع التي يحاول فيها فيلسوفنا التليل على وجود الله . مجموعة من الأفكار ، يمكن أن تؤدي بنا إلى الذهاب إلى فهم أكثر من دليل على وجود الله . والقول بعد هذه الأجلة ، ونعتمد أسماء لها ، إما من مذهب الفلاسفة ، وإما من مذهب المذاهب .

(٣) ابن طفيل ص ٦٦ ب بفظانه ص ٩٦ .

آراء المحدثين والقدم

(من وجهة نظر ابن طفيل)

الفلاسفة

العالم حادث حديثاً دائماً وليس
زائلاً أي العالم دائم
(الأيضاف عند الأتباء وأتباعهم)
(ابن تيمية يرفض هذا الرأي)

المفكرين

لم يزل الله لا يصل شيئاً
ثم حدثت الحوادث من غير
سبب يقتضي ذلك
(لا يوجد في القرآن ولا في غيره)
(ابن تيمية يرفض هذا الرأي)

عامة الناس

كل ما سوى الله مخلوق حادث
(يوجد عند الأتباء وأتباعهم)
(ابن تيمية يأخذ بهذا الرأي)

بصفة . وأنه لم يزل كما هو . فإن اللازم من ذلك . أن حركته قديمة لا نهاية لها من حيث البداية .
إذ لا توجد بداية زمنية عند القائلين بقدم العالم ، نظراً لأن هذه الحركة لا يسببها سكون .
هذه الحركة لا بد لها من محرك ضروري ، إذ أن وجود الحركة يؤدي بالتالى إلى الاعتراف بوجود
محرك لها .

وبين لنا ابن طفيل أن المحرك إما أن يكون قوة سارية في جسم من الأجسام ، إما جسم المحرك
هسه ، وإما جسم آخر خارج عنه ، وإما أن تكون قوة ليست سارية ولا شائعة في جسم ^(١) (راجع
شكل رقم ٦) .

كما يذكر ابن طفيل في معرض تدليله على أن حركة العالم ليست صادرة من جسمه ، أو من جسم
آخر خارجه . أن كل قوة في جسم فهي متناهية بتناهي الجسم ^(٢) .
نوضح ذلك بالقول بأن الجسم نظراً لأنه بعد متناهياً ، فإن القوة الخاصة به لا بد أن تعد متناهية .
فإذا إذا قسمنا الحجر إلى نصفين ، فإن قوته الخاصة بالمحبوط إلى أسفل تنقسم إلى نصفين ، وإذا زدنا
من حجم الحجر ، فلا بد أن يؤدي ذلك إلى زيادة قوته ^(٣) .
أما بالنسبة لتحريك العالم ، فلا بد أن تكون القوة التي تحركه ، قوة لا متناهية ، لأنه يتحرك
حركات بلا نهاية .

يقول ابن طفيل : إن كل قوة في جسم ، فهي لا بحالة متناهية ، فإذا وجدنا قوة تفعل فعلاً
لا نهاية له ، فهي قوة ليست في جسم . وقد وجدنا الفلك يتحرك أبداً حركة لا نهاية لها ولا انقطاع إذا
مرناه قديماً لا ابتداء له ، فالواجب هل ذلك أن تكون القوة التي تحركه ليست في جسمه ولا في
جسم خارج عنه ، فهي إذن شيء يرى عن الأجسام ، وغير موصوف بشيء من أوصاف الجسمية .
وإذا كان قد تبين في عالم الكون والفساد ، أن حقيقة وجود كل جسم إنما هي من جهة صورته التي
هي استعداده لقضوب الحركات ، وأن وجوده الذي له من جهة مادته وجود ضعيف لا يكاد
يدرك ، فإذا وجد العالم كله إنما هو من استعداده لتحريك هذا المحرك البريء عن المادة وعن
صفات الأجسام ، المنزه عن أن يدركه حس أو يتطرق إليه خيال ، سبحانه . وإذا كان فاعلاً
لحركات الفلك على اختلاف أنواعها ، فعلاً لا تفاوت فيه ولا قتر ، فهو لا محالة قادر على وعالم به ^(٤) .

ومن الواضح أن ابن طفيل يميز تمييزاً حاسماً بين حركة الجسم ، والحركة التي ليست في جسم . كما
يميز بين التناهي الخاص بالأجسام ، واللاتناهي الخاص بالحركة .

(١) من طفيل : ج ١ صفحات ٩٦ - ٩٧ .

(٢) من طفيل : المصدر السابق ص ٩٧ .

(٣) من طفيل : المصدر السابق ص ٩٧ .

(٤) من طفيل : المصدر السابق ص ٩٧ .

ومن هنا نستطيع القول بأن دليل الحركة يمكن استخراجه من القول بقدّم العالم . في حين أنه لا يتعلق بالاعتقاد بحدوث العالم . إلا بطريق غير مباشر . وإذا كان ابن طفيل يرجع القول بقدّم العالم فقد نسى له القول بهذا الدليل ، نظراً لأن القائلين بقدّم العالم يسمنون حين يقولون بدليل الحركة على فكرة اللاتناهي الخاصة بالحركة ، إذ أنهم لا يسلمون بالبداية الزمانية التي يعتمد عليها خصومهم في الرأي ، أي أهل الحدوث .

صحيح أن فكرة هذا الدليل ، دليل الحركة ، موجودة من بعض زواياها عند ابن طفيل حين افتراضه حدوث العالم ، إذ أن الخروج من العدم إلى الوجود بعد حركة على نحو ما ولكنها واضحة وبارزة وحاسمة في افتراض ابن طفيل بقدّم العالم ، إذ في حالة القدم لا نجد نقلة من المعدم إلى الوجود ، ولكن نجد انتقالاً من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل ، وهذا الانتقال من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل يتناسب مع الحركة ، إذ أنها تعد نقلة من مرحلة وجودية إلى مرحلة وجودية أخرى . أما في حالة الحدوث فإننا نجد نقلة من مرحلة اللاوجود أو العدم إلى مرحلة الوجود .

ولذلك نجد أرسطو يجعل الحركة في الانتقال من الوجود إلى مرحلة الوجود ، ولا يجعلها في الانتقال من مرحلة اللاوجود إلى الوجود ، أو من الوجود إلى اللاوجود ، إذ أن الحالتين الأخيرتين تعبران عن التغير أكثر من تعبيرهما عن الحركة ، ونعني بالتغير هنا ، التغير الجوهرى كالذى يتضح من الانتقال من العدم إلى الوجود .

ولذلك نجد كثيراً من القائلين بحدوث العالم يتقدمون القائلين بقدّم العالم ويرون أنهم جعلوا الله مجرد هرك ، بحرك المادة من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل .

وقد يبرر ما نذهب إليه ، أننا نجد القائلين بقدّم العالم كأرسطو وابن رشد يقولون بدليل الحركة ، كدليل من الأدلة على وجود الله تعالى ، في حين يعتمد القائلون بحدوث العالم كالأشاعرة والمتكلمين ، على أدلة أخرى لا نجد فيها فكرة الحركة واضحة ، وإن كانت توجد ، فإنها توجد بطريقة غير مباشرة كما أشرنا منذ قليل .

وإذا كان ابن طفيل قد بين لنا أن افتراض الحدوث يؤدي إلى القول بوجود الله ، والافتراض القدم يؤدي أيضاً إلى القول بوجود الله ، فإن هذا إن دلنا على شيء ، فإنما يدلنا على اعتقاد ابن طفيل ، أن القول بالقدم لا يعنى إنكاراً لوجود الله ، بحيث لا يوجد تناقض في الجمع بين القول بالقدم ، والدليل على وجود الله ، وهذا على العكس مما نجده عند الفزلى ، على النحو الذى أشرنا إليه في بداية دراستنا لهذا الدليل :

يقول ابن طفيل : لقد انتهى نظر حى بهذا الطريق (طريق القدم) إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول (طريق الحدوث) ، ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه ، وصح له حل

الحركة والحادث

فكرة اللاتناهي
في بداية من الطبيعة
(اللاتناهي)

فكرة حادثة في جسم

جسم آخر خارج عن

جسم آخر بنفسه

اللاتناهي

الوجهين جميعاً ، وجود فاعل غير جسم ، ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ، ولا داخل فيه ، ولا خارج عنه . والاتصال والاتصال والتحول والخروج ، هي كلها من صفات الأجسام وهو مترد عنها ^(١) . هذا أول دليل يقدمه لنا فيلسوفنا ابن طفيل على وجود الله تعالى . وواضح أن هذا الدليل يستمد بعض أفكاره التي يقوم عليها ، من فلسفة أرسطو ، ولكن الصياغة غير الصياغة ، بل إن المقدمات قد تكون مختلفة في بعض جوانبها عن المقدمات التي نجدتها عند أرسطو . ولعل أهمية هذا الدليل عند ابن طفيل ، تكن أساساً في ربطه بين الفكرة التي يقوم عليها هذا الدليل ، وفكرة الحسوث والقدم ، وكيف أن افتراض الحسوث أو افتراض القدم يؤديان معاً إلى القول بوجود الله تعالى ، اعتماداً على فكرة الحركة ، تلك الفكرة التي وإن كانت غير واضحة في بعض جوانبها بالنسبة للافتراض الأول ، افتراض الحسوث ، فإنها بارزة وأساسية بالنسبة للافتراض الثاني ، افتراض القدم .

الدليل الثاني : دليل المادة والصورة (حسوث الصورة عن محسوث) ^(٢) :

على الرغم من أن فكرة العلاقة بين المادة والصورة ، وحاجة المادة إلى الصورة ، تعد أساساً فكرة فيزيقية ، وعلى الرغم من أن هذه الفكرة ترتبط أيضاً بفكرة الحركة التي أقام عليها ابن طفيل أول دليل على وجود الله ، إلا أنه يمكن القول بأن ابن طفيل يقيم على فكرة المادة والصورة ، وكيفية تعلق المبتلى بالصورة ، دليلاً ثانياً على وجود الله ، ومضغياً بذلك طابعاً ميتافيزيقياً على العلاقة بين المادة والصورة .

إن مادة كل جسم فيما يرى ابن طفيل - نفثت إلى الصورة - إذ لا تقوم المادة إلا بالصورة ، ولا تثبت لها حقيقة بدون الصورة .

لقد تبين حتى - فيما يقول ابن طفيل - ^(٣) الصور ، صورة صورة ، ورأى أنها كلها ساددة ، وأنها لا بد لها من فاعل . ثم إنه نظر إلى ذوات الصور ، فلم ير أنها شيء أكثر من استعداد الجسم لأن يصنع عنه ذلك الفعل ، وتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ليست في الحقيقة لها ، وإنما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها ^(٤) .

(١) ابن طفيل : حى بن يقطين ص ٩٧

(٢) لا يقصد ابن طفيل بالحسوث هنا ، الشيء الذي يقصده الكاشون ، ويقولون عليه دليلاً على وجود الله ، هو دليل الحسوث . والأقرب إلى الصواب أن نقول إن الحسوث الذي يقصده ابن طفيل هو الإيجاد ، وخاصة أنه يميل إلى القول بقدم العالم .

(٣) حى بن يقطين ص ٩٦ - ٩٧ .

(٤) لا ينبغي هنا أن ابن طفيل ينكر طابع الأشياء الثابتة . ويقول بعدم وجود ضرورة في العلاقات بين الأسباب والمسببات ، إذ يزيد القول بالعلاقات الضرورية وثبات أفعال الأشياء . وكل ما يقصده في هذه العبارة ، أن الله وضع لكل شيء طبيعة له ، وهذه الطبيعة لا تسب إلى الجسم ، نظراً لأنه لا يرد الإيجاد إلى التفسير المادي

الصورة لا يصح وجودها إذن إلا عن فاعل مختار ، إذ كل حادث له محدث ، ومن هنا كانت الموجودات كلها مفتقرة في وجودها ، إلى هذا الفاعل ، وبحيث لا يقوم شيء منها إلا به ^(١) فهو حليها وهي معلولة له . سواء كانت محدثة الوجود ، أي سبقها العدم ، أو كانت قديمة أي لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم إطلاقاً . إنها في الحالتين معلولة ومفتقرة إلى الفاعل ، متعلقة الوجود به ، ولولا دوامه لم تدم ولولا وجوده لم توجد ولولا قدمه لم تكن قديمة ، وهو في ذاته غني عنها ، ويرى منها ^(٢) .

والدليل على ذلك أن قدرته وقوته - كما سبق أن بينا - غير متناهية ، أما جميع الأجسام وما ينصل بها أو يتعلق بها ، على أي صورة من صور التعلق ، تعد متناهية منقطعة .

ومعنى هذا أن ابن طفيل يقيم دليلاً على مجموعة من الأفكار التي تتسلسل كل فكرة عن الأخرى على النحو التالي :

(أ) جميع الموجودات تتركب من مادة وصورة .

(ب) كل مادة تنفقر إلى الصورة .

(ج) الصورة لا يصح وجودها إلا عن فاعل .

(د) جميع الموجودات تنفقر في وجودها إلى الفاعل .

ونود أن نشير إلى أن هذا الدليل يعتمد - كما اعتمد الدليل الأول - في بعض جوانبه على بعض المبادئ الفيزيائية والميتافيزيقية الخاصة بالعلاقة بين المادة والصورة وكيفية تشوق المهيول إلى الصورة في فلسفة أرسطو .

كما يقوم هذا الدليل على التفرقة بفرقة حاسمة بين الله (الملة والدوام والقي واللاتماهي) ، وبين الموجودات (المعلوم والانقطاع والحاجة والتناهي) . ولا ينبغي علينا أن هذه الأفكار ، نمد أفكاراً ميتافيزيقية قلباً وقالياً . إنها أفكار نابعة من أعماق أماني الميتافيزيقا ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار ، أن ابن طفيل ، كما هو الحال بالنسبة لدليله الأول ، دليل الحركة ، كان مهتماً . ببيان العلاقة بين الحوادث والقدم من جهة ، والتدليل على وجود الله تعالى من جهة أخرى إذ أن هذا الدليل الثاني نجد فيه أيضاً بياناً لكيفية تعلق الوجود بالله ، سواء نظرنا إلى الوجود على أنه قديم ، أو نظرنا إليه على أن لعدم قد سبقه .

(١) ابن طفيل : حكي من يقظان ص ٩٧ - ٩٨ .

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٨ .

الدليل الثالث : العناية الإلهية :

يقدم لنا ابن طفيل دليلاً ثالثاً على وجود الله ، وهذا الدليل يعتمد على إبراز الغائية في العالم . وتلك العناية الإلهية ، وكلها أفكار لها أكثر من دلالة من الدلالات الميتافيزيقية . شأنها في ذلك شأن ما وجدناه في دليله الأول ودليله الثاني ، وإن كانت أكثر منها وضوحاً .

ونود أن نشير إلى ^(١) نجد كثيراً من فلاسفة العرب مثل الكندي وابن رشد ، قد اعتمدوا على هذه الفكرة ، فكرة الغائية والعناية الإلهية ، في تقديم دليل على وجود الله .

ولنا في حاجة إلى القول بأن الفيلسوف الذي يعتمد على هذه الفكرة ، ينشأ تبعاً لذلك ، أن يكون العالم حدث مصادقة أو وجد بطريقة عارضة ، بل إنه يوجد متصفاً غاية الإتقان ومنظماً غاية التنظيم .

ولا ينبغي علينا أن فلاسفة العرب الذين اعتمدوا على فكرة الغائية ، إذا كانوا قد استفادوا هذه الفكرة من بعض جوانبها ، من الفيلسوف أرسطو ^(٢) ، الذي يقول بعلّة غائية كعلّة رابعة تنضم إلى العلة المادية والصورية والفاعلة ، فإنهم قد استفادوا أيضاً من مؤثرات دينية إسلامية بارزة ، ومن هنا كان صعودهم من العلة الغائية كعلّة رابعة ، إلى بيان أن الكون كله معاه وأرضه ، تسوده الغائية وبعد مظهرها ودليلاً على العناية الإلهية .

وقد دللوا على فكرتهم بآيات قرآنية تارة ، وبمشاهدات سواء في العلاقة بين كل موجود والموجود الآخر في العالم السفلي ، أو في علاقة كل موجودات العالم السفلي بموجودات العالم العلوي كالشمس والقمر والنجوم ، وكيف تؤثر هذه الموجودات العلوية في موجودات عالمنا الأرضي تارة أخرى . وقد رسلوا هذا كله ببعض الأفكار والمبادئ الميتافيزيقية كضكرة السببية ، بعد طبعها بالطابع الميتافيزيقي . هذه الأفكار كلها تجدها بصورة أو بأخرى عند كثير من الفلاسفة والمفكرين شرقاً وغرباً قدماء ومحدثين وقد سبق أن أشرنا إلى أن الكندي ^(٣) قد اعتمد على هذه الفكرة في تقديم دليل على وجود الله .

وما نجد عند الكندي نجلده عند ابن سينا ^(٤) بصورة أكثر دقة وشمولاً ، حين كان حريصاً من

Aristotle : Metaphysics B. Dal. Ch. II, 1013 A.32.

Physics II. 3, 194 n. 'W.D. Ross: Aristotle p. 72.

(٢) راجع كتابنا : مفاهيم فلاسفة المشرق ص ٦٨ . وأيضاً : مقدمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدته لنشر رسائل الكندي .

(٣) ابن سينا : القضاء - الطبقات د ا م ١٠ ص ٢٣ ، الإلهيات م ٦ ص ٩ ، ف ٢٧ ، ف ٤ ص ٢٨٢ ، الإشارات

و سميات - فم الإلهيات ص ١١١ ، الفصول : تعليقات على القضاء ص ٢٥٥ .

E. Oulton : History of Christian philosophy p 194 ' 195

S. Afshan : Avicenna p. 112

(٤)

نقد القول بأن العالم حدث مصادفة وبطريقة عارضة ، وكثيراً ما نجد عنده الكثير من الاعتراضات على مذهب ديمقريطس ومذهب أنابادوقليس . كما نجد عنده دفاعاً عن الغائية وكيف أن العالم في جملة نتجه إلى الخير وأن الشرور تعد قليلة أو نادرة إذا قارناها بالخيريات . وأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان . إلى آخر هذه المبادئ والآراء التي تعد نابعة من إيمانه بفكرة الغائية . بل إننا نجد هذا في أكثر من رسالة من الرسائل التي تركها لنا إخوانه الصفا وخلان الوفا في المشرق العربي .

وإذا رجعنا إلى رسالة ابن طفيل الفلسفة ، وجدناه يبين لنا أن تصفح الموجودات والتأمل فيها يكشف عن قدرة فاعلها ولطيف حكمه ودقيق علمه تعالى^(١) . إن أقل الأشياء الموجودة ، فضلاً عن أكثرها ، نجدها شاهدة على آثار الحكمة وبدائع الصنعة ، وهذا لا يمكن صدوره إلا عن فاعل مختار في غاية الكمال وفوق الكمال^(٢) . لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر .

بل إننا لو انتقلنا من النظر إلى الكون Universe بصورة عامة شاملة ، إلى النظر في موجودات أو جزئيات هذا الكون ، وجدنا ابن طفيل يكشف لنا عن الغاية والعناية الإلهية بالنسبة لهذه الموجودات .

يقول ابن طفيل : « لقد تأمل ، حتى في جميع أصناف الحيوان كيف أعطى كل شيء خلقه ثم هداه لاستعماله ، فلولا أنه هداه لاستعمال تلك الأعضاء التي خلقت له في وجوه المنافع المقصودة بها ، لما انتفع بها الحيوان ، وكانت كلاً عليه ، فعلم بذلك أنه أكرم الكرماء وأرحم الرحماء^(٣) . إننا لو نظرنا في الموجودات التي لها حسن أو بهاء أو كمال أو قوة أو فضيلة من الفضائل ، لعرفنا أنها من قبض الله تعالى ، ومن جوده ومن فضله^(٤) » بحيث يمكن القول إنه لا شيء من الأشياء إلا ونرى فيها أثر الصنعة ، بحيث نتقل من المخلوق إلى الخالق ، ومن المصنوع إلى الصانع .

وما يقال عن موجودات العالم الأرضي ، يقال عن موجودات العالم العلوي إنها كلها منتظمة الحركات ، جارية على نسق دقيق ، بعيدة عن قبول التغير والفساد^(٥) وقد سبق أن أشرنا إلى هذا المجال في دراستنا للصفات التي يخلعها ابن طفيل على الأخلاك السماوية وكيف أنه في بيانه لهذه

(١) ابن طفيل : حتى بن بظلال ص ٩٨ .

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٨ .

(٣) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٨ .

(٤) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٨ .

(٥) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٠٣ .

الصفات قد مزج بين المبادئ الفيزيائية والمبادئ الرياضية والمبادئ الميتافيزيقية الإلهية على النحو الذي حده عند كثير من فلاسفة العرب الذين تعرضوا لدراسة الأجرام العلوية^(١) .

ونود أن نشير إلى أن ابن طفيل في معرض دراسته لموضوع الاتصال والسعادة ، يكشف لنا عن فكرة إن دلت على شيء ، فإما تدلنا في أكثر جوانبها وأبعادها على العناية الإلهية وكيف نحتاج جميع الموجودات إلى الله ، في حين أن الله تعالى غنى عن العباد .

فهو يذهب إلى أن الواحد الحق الموجود الموجب الوجود هو أول الموجودات ومبدؤها ومسببها وموجدتها وهو يعطيها الدوام ويمدها بالبقاء ، والأجسام كلها محتاجة إليه تعالى ولو حاز أن تعدم ذات الواحد الحق - تعالى وتقدس عن ذلك - لتعدت الأجسام ولتعدم العالم الحق بأسره ، ولم يبق موجود ، إذ الكل مرتبط بفضه ببعض ، والعالم المحسوس وإن كان تابعاً للعالم الإلهي ، وشبيه الظل له . والعالم الإلهي مستغني عنه ، إلا أنه يستحيل فرض عدمه لأنه لا محالة تابع للعالم الإلهي ، وفساده أن يدل لا أن يعدم بالجملة^(٢) .

هذه الفكرة تدلنا بالإضافة إلى أن ابن طفيل يستفيد منها في تقديم دليل على عناية الله بالكون ، على أن فيلسوفنا يفسر العالم تفسيراً ميتافيزيقياً من خلال بيان علاقة الواحد (الله) بالكثرة (الموجودات) ، وكيف أن هذه الكثرة المتكثرة تجمعها وحدة ، ولكن وحدتها غير الوحدة بالنسبة لله تعالى ، لأن الله هو الذي جعل رباطاً بين كل موجود منها والموجود الآخر كما يظهر هذا التفسير الميتافيزيقي من خلال تصور ابن طفيل لوجود ثبات في العالم وهذا الثبات راجع إلى أن العالم تابع لله تعالى ، الموجود الثابت ، ولعل ذهاب ابن طفيل إلى أن الفساد يعني التبدل لا أن يعدم العالم ، يوضح لنا هذا الجانب وضوحاً تاماً . إن هذا يدلنا - كما سبق أن أشرنا - على أنه يتصور العلاقة بين الأسباب والامسيات ، على أنها علاقة ضرورية وليست جائرة يمكن انقلابها في أية لحظة كما يزعم الفزالي . وكثيراً ما بين لنا ابن رشد من خلال دراسته لمشكلة البيية وصلتها بالعناية الإلهية والغائية ، أن الاعتراف بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها يهدينا إلى التعرف على عناية الله بالكون . . . إننا إذا وجدنا استمراراً ودواماً في عمل الأجسام الأرضية والأجرام العلوية ، فإن هذا الاستمرار أو الدوام لابد أن يؤدي بنا - فيما يذهب ابن رشد - إلى الاعتراف بأنه أثبت كل شيء صنفاً . وهذا أفضل من القول بأنه لا توجد ضرورة بين الأسباب والامسيات .

(١) راجع على سبيل المثال : غني : علم الفلك وتاريخه عند العرب ص ٣٥٥ .

Duhem Le système du monde p. IV p. 444 - 450

(٢) ابن طفيل : حتى بن بظلال ص ١٦٠ .

إن هذه الفكرة التي نجدها عند ابن رشد ، إنما توجد جنودها عند ابن طفيل في تفسيره الذي أشرنا إليه فيما سبق ، وكيف يتصور أن الفساد يكن في تبدل الموجودات لا في إعدامها ، إذ أن التبدل لا يخرج عن كونه تغيراً لا يؤدي إلى إفساد طبائع الأشياء ، في حين أن الإعدام يؤدي إلى إفساد الطبائع الجوهرية للموجودات .

بعد هذا نقول إن هذا الدليل الذي يقدمه لنا ابن طفيل ، إنما يعد معبراً إلى حد كبير عن الطريق المساعد لا الطريق النازل ، إذ أنه يعتمد على الصعود من المخلوقات إلى ضرورة القول بوجود خالق أو موجد لها .

وهكذا نجد ابن طفيل حريصاً على تقديم أكثر من دليل على وجود الله تعالى كل دليل منها يعتمد على فكرة غير الفكرة التي يعتمد عليها الدليل الآخر بصورة أو بأخرى . دليل أول يعتمد على فكرة الحركة ودليل ثان يبين لنا كيف أن حدوث الصورة للمادة يحتاج إلى محدث ودليل ثالث يكشف لنا عن غائية وعناية ، لا مفر من الصعود منها إلى القول بوجود الله . ومعنى هذا كله « أن هذه الأفكار التي نعتمد عليها هذه الأدلة ، إذا كانت كل فكرة تتميز عن الأخرى ، إلا أنها تؤدي كلها إلى الاعتراف بوجود الله تعالى .

الفصل الثالث

مشكلة الصفات الإلهية

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

- مدى اهتمام ابن طفيل بالبحث في هذا المجال .
- نقي الجسمية عن الله تعالى .
- العلم والقدرة وإثبات اللاتناهي بالنسبة لها .
- نقي كل صفات النقص عن الله تعالى عن طريق إثبات الكمال .
- نقي العدم بالنسبة لله تعالى .
- إثبات الأزلية والابدية (السرمدية ودوام الوجود)
- المصادر التي استفاد منها ابن طفيل في هذا المجال .

والذات الأحدية لا سبيل إلى إدراكها ، بل تعرف بصفاتها ، وغاية
السبيل إليها الاستبصار بأن لا سبيل إليها وتعالى عما يصفه الجاهلون .
[الفارابي : فصوص الحکم - فصل رقم ٤٥ - ص ٣٢]

مشكلة الصفات الإلهية

تمهيد :

نود الآن بعد أن حللنا أدلة ابن طفيل على وجود الله كجانب يمثل لنا بدءاً ميتافيزيقياً من نفسه ، أن ندرس موضوع الصفات الإلهية ، إذ أن الفكر ينتقل عادة بعد إثبات وجود الله ، إلى البحث في الصفات التي يتصف بها الله ، والعلاقة بين الصفات والذات الإلهية .
فابن طفيل في أثناء دراسته لكثير من الموضوعات الميتافيزيقية كمشكلة الحوادث والقدم والتدليل على وجود الله ، يتطرق إلى الحديث عن الصفات الإلهية ، والبحث في هذه الصفات بعد بدوره بحثاً من البحوث الميتافيزيقية .

ونود أن نشير إلى أن فيلسوفنا لا يخصص مبحثاً مستقلاً من مباحث قسمه الفلسفية ، لدراسة هذه الصفات الإلهية ، على النحو الذي نجده عند كثير من المتكلمين وفلاسفة العرب ، بل إنه يتحدث عن الصفات الإلهية في أثناء عرضه لآرائه في مشكلات أخرى .
والدارس لما كتبه ابن طفيل عن الصفات الإلهية ، يجد أنه كان مستفيداً من المعترلة في توحيدهم بين الذات والصفات ، ومن القارائي أيضاً ويستشير إلى ذلك في موضعه .

يرى ابن طفيل أن الصفات الإلهية على نوعين : إما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة وإلها صفة سلب كتنزّهه عن الجسمانية ولواحقها وما يتعلق بها من الربوب أو من بعبده .
وصفات الثبوت بشرط فيها التنزه ، حتى لا يكون فيها شيء من صفات الأجسام التي من جعلتها الكثرة ، بحيث لا تتكرر ذاته بهذه الصفات الثبوتية ثم ترجع كلها إلى معنى واحد هي حقيقة ذاته (١) .

معنى هذا أن صفات الثبوت أو صفات الإيجاب ، تعد كلها راجعة إلى حقيقة ذاته ، ولا كثرة فيها بوجه من الوجوه (٢) .

وهذا بعد تعبيراً من جانب ابن طفيل عن فكره بالمعترلة ، إذ أنه يقول إن علمه بذاته ليس معنى

(١) ابن طفيل : ص ١١٣ من ١١٣ .

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١١٣ .

زائداً على ذاته ، بل ذاته هي علمه بذاته ، وعلمه بذاته هو ذاته ^(١) .

وإذا كانت صفات الثبوت راجعة إلى حقيقة ذاته ، فإن صفات السلب راجعة إلى انتزاعه عن الجسمية (راجع شكل رقم ٧) .

والواقع أن ابن طفيل كان حرصاً غاية الحرص على تنزيه الله وتجريدته عن كل الصفات الحسية الجسدية حتى لا يقع في التشبيه .

ونريد الوقوف وقفة قصيرة عند تحليل ابن طفيل لبعض الصفات الإلهية . وسوف لا نعرض لصفة الوحدةانية ، وهي الصفة التي يتم التكلم أو الفيلسوف في بداية حديثه عن الصفات يأتيناها وتعليلها ، إذ أن ابن طفيل يثبتها بطريقة غير مباشرة ، أي من خلال دراسته للصفات الإلهية الأخرى ، سواء كانت صفات ثبوت أو صفات سلب ، ومن خلال دراسته لموضوع الاتصال ، وبيان المراحل التي مر بها حتى .

فهو يقول على سبيل المثال : وما زال « حتى » يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتي له ذلك ، وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقرى الجسدية وجميع القرى المفارقة للبلاد والتي هي النوات العارقة بالموجود ، وغابت ذاته في جملة تلك اللوات وتلاشى كل واضمحل وصار جهاً متوراً ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود ^(٢) .

١ - نفي الجسمية :

ينسب ابن طفيل صفة الجسمية عن الله تعالى ، إذ لو كان جسماً عن الأجسام ، لكان من جملة العالم ، لأن كل ما في العالم بعد تيسيراً ^(٣) ولكان حادثاً ، والحادث له محدث ، ولو كان هذا المحدث الثاني أيضاً جسماً ، لاحتاج إلى محدث ثالث ، والثالث إلى رابع ، بحيث يتسلسل ذلك إلى غير نهاية ، والتسلسل إلى غير نهاية بعد باطلا ، وإذن فلا بد من القول بأن الله ليس بجسم ، انطلاقاً من قاعدة التنزيه التي تنفي عن الله أي شبه بالموجودات وإذا كان الله تعالى لا بعد جسماً ، فلا يمكن ادراكه بشئ من الحواس ، لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام ، أو ما يلحق الأجسام . وإذا كان لا يمكن أن يحس ، فلا يمكن إذن أن يجلي ، لأن التخييل لا يخرج عن كونه إحضاراً للصور

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١١٣ .

(٢) ابن طفيل : حتى بن بظان ص ١١٤ .

(٣) المصدر السابق ص ٩٦ .

الصفات الإلهية (ابن طفيل)

صفات سلب

(التنزيه عن الجسمية والروحانية)

صفات ثبوت

(الحكم والقدره والحكمة)

[راجعة إلى حقيقة ذاته ويشترط فيها التنزيه]

المسومات بعد غيبتها^(١).

الله إذن ليس يحسم ، وجميع صفات الأجسام كالامتداد في الطول والعرض والعمق ، تعد متحيلة بالنسبة له ، وهو متره عنها وعن جميع ما يترتب على هذا الوصف من صفات الأجسام^(٢) . وعلى الرغم من أن ابن طفيل لا يبحث في رسالته موضوع الرؤية بالنسبة لله تعالى ، إلا أن نفيه الجسمية عن الله تعالى ، وقوله بأن الله تعالى لا يمكن أن يدرك بشيء من الحواس ، بدلتنا على أن فيلسوفنا بنى الرؤية ، رؤية الله تعالى ، كما فعل المعتزلة .

٢ - العلم والقدرة :

الله قادر وعالم . فإيجاد العالم يدل على صفة القدرة ، كما يدل أيضاً على العلم . يقول ابن طفيل بعد إثباته لوجود الله ونفيه صفة الجسمية عنه : « إذا كان الله تعالى فاعلاً للعالم ، فهو لا محالة قادر عليه وعالم به »^(٣) .

وقدرة الله تعالى تعد غير متناهية ، إذ أن الأجسام فحسب هي التي تعد متناهية ، والله متره عن الجسمية ، وقد أثبت ابن طفيل ذلك كما سبق أن أشرنا .

ونود أن نشير إلى أن ابن طفيل في دراسته لصفة العلم الإلهي ، لا يتعرض للبحث في العلم الإلهي هل هو إدراك للكليات أو إدراك للكليات والجزئيات ، تلك المشكلة التي أثارت جدلاً طويلاً بين المتكلمين والفلاسفة ، وربما يكون ابن طفيل قد آثر عدم التعرض لهذا الموضوع الذي نجد حوله الكثير من الاختلافات في الرأي . حتى انتهى الفزالي إلى تكفير الفلاسفة في رأيهم حول العلم الإلهي .

٣ - نفي صفات النفس عن الله تعالى :

يرى ابن طفيل أن جميع صفات النفس التي قد توجد في المخلوقات ، يعد الله مترها عنها . إن الله تعالى أعظم من مخلوقاته وأكمل وأتم وأدوم منها ، بحيث لا توجد نسبة بينه تعالى وبين مخلوقاته . فالله تعالى يتصف بجميع صفات الكمال وهو أحق بها من كل ما يوصف بها دونه إنه تعالى فوق الكمال والياء والحسن ، وليس في الوجود كمال ولا حسن ولا بهاء ولا جمال إلا صادر من جهته وفائض من قبله^(٤) .

(١) المصدر السابق ص ٩٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٩٧ .

(٣) ص ١٠١ بخطات المصدر السابق ص ٩٦ .

(٤) ابن طفيل ص ١٠١ بخطات ص ٩٩ .

إذا كان ابن طفيل قد أثبت لله صفات الكمال ونفى عنه صفات النقص ، فإنه ينفي العدم عن الله تعالى .

يقول ابن طفيل محاولاً الربط بين نفى صفات النقص ، ونفى العدم : لقد تتبع وحى ، صفات النقص كلها ، فرآه بريئاً منها ، وليس معنى النقص إلا العدم المحض أو ما يتعلق بالعدم ، وكيف يكون تعلق أو تلمس بمن هو الموجود المحض الواجب الوجود بذاته ^(١) .

وواضح أن العدم لا بد أن يكون متفياً عن الله تعالى . إذ أن العدم لا يوجد إلا في كائنات العالم السفلى . وقد سبق للفارابي أن بين لنا أن العدم لا يوجد إلا في عالم ما تحت تلك القمر ، إذ أن العدم يحدث في الموجودات الحادثة المتغيرة ، والله ليس بحادث ولا متغير ^(٢) .

٥ - الله أزلي أبدي (دائم الوجود) :

يرى ابن طفيل أن الله هو الموجود الرفيع الثابت الوجود الذي لا سبب لوجوده ، وهو سبب لوجود جميع الأشياء ^(٣) ، وكل شيء هالك إلا وجهه .

وهكذا نجد ابن طفيل يحدد لنا بعض الصفات الإلهية ، عن طريق نفى عن الله تعالى كل ما تنصف به الموجودات ، تحسباً منه بقاعدة التنزيه ، وموحداً بين الذات والصفات يقول ابن طفيل : إن الله تعالى هو المحض لكل وجود وجوده ، فلا وجود إلا هو ، فهو الوجود وهو الكمال وهو النقام وهو الحسن وهو البهاء وهو القدرة وهو العلم وهو هو ^(٤) .

هذا ما نجده عند ابن طفيل متعلقاً بموضوع الصفات الإلهية ، ذلك الموضوع الذي يعد داخلًا في إطار فلسفته الميتافيزيقية ، إذ أنه يعد معبراً عن بعد من أبعاد تلك الفلسفة وقد آن لنا أن نتقل إلى دراسة موضوع آخر ، يعد داخلًا أيضاً في المجال الميتافيزيقي من مذهب فيلسوفنا ، وهو موضوع الخلود .

الفصل الرابع

مشكلة خلود النفس

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

- اهتمام ابن طفيل بالبحث في هذه المشكلة .
- الأبعاد الميتافيزيقية لهذه المشكلة .
- العلاقة بين دراسة هذه المشكلة والأدلة على وجود الله تعالى . ومشكلة الاتصال .
- حالات النفس بعد الموت .
- حالة تمثل عدم المعرفة .
- حالتان تمثلان المعرفة .
- المشكلات التي تترتب على آراء ابن طفيل بالنسبة لهذا الموضوع .

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٩ .

(٢) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢ ، وانظر أيضاً كتابنا - ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١٠٠ - ٩٠٩ .

(٣) ابن طفيل : حى ص ١٢٢ .

(٤) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٩ .

« إن اللذة التي للجواهر الإنساني ، أعني نفسه ، عند المعاد ، إذا
كان مستكملا ، ليس مما يقاس إليه لذة قط من اللذات الموجودة في عالمنا
هذا .

ويا سبحان الله ! ! هل الخمر واللذة التي تختص بجواهر الملائكة ،
يكون في قياس الخمر واللذة التي تختص بها جواهر البهائم والسيباع .
[ابن سينا : رسالة أضحوية في أمر المعاد ص ١١٦ - ١١٧]

تمهيد : أحوال النفس

البحث في النفس ومصيرها بعد الموت ، من المشكلات التي اهتم بها أكثر متكلمي وفلاسفة العرب ، كل متكلم قد يذهب إلى رأى يخالف فيه الآخر من بعض الجوانب ، وذلك إذا كان من فرقة كلامية ، غير الفرقة التي يتسم إليها المتكلم الذي يقوم بالرد عليه .

وما يفعله المتكلم ، يفعله الفيلسوف ، فقد نجد بعض الخلافات ، وإن كانت غير جوهرية ، بين هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة العرب الذين بحثوا في هذا المجال .

وما يدل على أهمية هذه المشكلة التي تشغل اهتمام كل مفكر ، بل الرجل العادي ، أننا نجد المتكلمين وفلاسفة العرب ينصصون مباحث من كتبهم الكلامية أو الفلسفية للرد على مخالفينهم في الرأى من جانب ، بعد جانباً معبراً عن المجال النقدي ، وإبراز رأيهم من جانب آخر ، وهذا الجانب هو ما بعد معبراً عن المجال الإيجابي .

وهذا الجانب النقدي بصفة خاصة ، كان ضرورياً بالنسبة للباحث في هذا الموضوع ، نظراً لأنه لا يوجد رأى واحد حول مشكلة الخلود ، أو فلسفة الموت ، بل الآراء والاتجاهات متشعبة كما أشرنا منذ قليل .

منها اتجاه يرى أن الثابت هو المعاد الجسماني أساساً ، وأن الخلود ليس إلا لهذا البدن واتجاه آخر يقول بالخلود الروحاني دون الخلود الجسماني ، واتجاه ثالث يرى أن الخلود للروح والجسم معاً ، واتجاه رابع يعبر عن الإنكار ، وهذا اتجاه بعد مادياً ، لأنه لا يؤمن بأى عودة سواء كانت روحية أو جسمية في العالم الآخر ، فحياتنا هي الحياة الدنيا ، ولا توجد حياة وراء هذه الحياة . واتجاه خامس يعبر عن موقف الشك ، أي لا يؤيد القول بوجود خلود أو القول بعدم وجود خلود ، بل يقف موقف عدم القطع بالنسبة لأى قول من القولين .

وقد بد لنا على أهمية هذه المشكلة ، مشكلة الخلود ، قيام الغزالي بالرد على الفلاسفة في آرائهم حول هذه المشكلة وتكفيرهم في الآراء التي قالوا بها ، تماماً كما فعل بالنسبة لقول الفلاسفة بعدم العالم ، وفولهم برأى حول العلم الإلهي ، اعتبره الغزالي معبراً عن الكفر وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك في معرض حديثنا عن الجانب النقدي من فلسفة ابن طفيل .

وابن طفيل كواحد من فلاسفة العرب ، قد بحث في هذه المشكلة التي تعد أساساً مشكلة

ميتافيزيقية وذلك في قصة حى بن يقظان ، وإن كان بحثه فيها يعد بحثاً موجزاً . بمعنى أنه لا يدرس هذه المشكلة دراسة تفصيلية تحليلية على النحو الذى نجده عند أفلاطون قديماً ، وعند كثير من متكلمي وفلاسفة وصوفية العرب ، بل إنه يدرس هذه المشكلة من خلال دراسته لموضوعات أخرى كالعلاقة بين المادة والصورة وإبراز الفروق الرئيسية بينها ، ومن خلال دراسته لموضوع الاتصال والسعادة كما سنرى ، ولا يخصص لها مبحثاً مستقلاً رئيسياً .

ومن هنا نجد لزماً علينا أن نشير إلى هذا الموضوع إذ أنه يعد كما سبق أن أشرنا لدخلاً في إطار الميتافيزيقا ، ومعبراً عن جانب من جوانب الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ، تماماً كالمبحث في مشكلة قدم العالم ، وتقديم الأدلة على وجود الله والبحث في الصفات الإلهية وتحليل العلاقة بين الذات والصفات .

فلما إن ابن طفيل في دراسته لموضوع المادة والصورة ، قد قال برأى يعد مدخلاً للبحث في الخلود . صحيح أن البحث في المادة والصورة كما أشرنا أكثر من مرة - بعد مجالا فيزيقيا أساساً - ولكننا وجدنا كيف يخلع ابن طفيل على هذا الموضوع ، الكثير من الدلالات الميتافيزيقية التى تسمح للدارس بأن يستخرج من تفسيره للعلاقة بين المادة والصورة (جانب فيزيق) دليلاً على وجود الله تعالى (جانب ميتافيزيقي) .

إنه حين يحلل العلاقة بين المادة أو الجسم التى يدركها الإنسان بحواسه ، وبين الذات أو النفس التى يدرك بها الإنسان واجب الوجود ، نجده يتفكر ويشاغل على لسان حى بن يقظان : هل ذاته يمكن أن نبيد وتفسد وتضمحل أم هى دائمة البقاء ؟

لقد رأى أن الفساد والتفكك والاضمحلال إنما هى من صفات الأجسام ومثال ذلك زوال صورة والتحول إلى صورة أخرى كالماء إذا صار هواء والهواء إذا صار ماء والنبات إذا صار تراباً ورماداً والتراب إذا صار نباتاً . هذا هو الفساد والزوال أما الشيء الذى لا يعد جسدياً ، ولا يحتاج إلى الجسم ومتمزه عن الجسمية ، فلا يمكن تصور فسادة^(١) .

النفس إذن إذا كانت طبيعتها تختلف عن طبيعة الجسم ، فلا يمكن أن يكون مصيرها هو مصير الجسم . إنها باقية بعد فناء الجسم وكما لها ولذاتها وسعادتها تمثل في مشاهدة واجب الوجود مشاهدة بالفعل دائماً ، أى لا يشوب مشاهدتها شيء بالقوة ، لأن الحواس الأخرى هى التى تكون مدركة بالقوة تارة وبالفعل تارة أخرى .

وتعلل لنا ابن طفيل حالات النفس في حياتها الأرضية من خلال علاقتها بواجب الوجود (الله) . ويربط بين ذلك وبين الخلود في العالم الآخر ، نظراً لأن السعادة والشقاء في العالم الآخر ، لابد أن ترتبط كل حالة منها بأفعال البشر في هذه الحياة الدنيا . ويرى ابن طفيل أن النفس لها ثلاث حالات أو أحوال كالآتي : (راجع شكل رقم ٨) .

الحالة الأولى :

حالة من يعرف للوجود ، واجب الوجود (الله) ، ويعلم ما هو عليه من الكمال والعظمة والسلطان والقدرة والحسن ، بيد أنه أعرض عنه واتبع هواه حتى لحقه الموت وهو على تلك الحال ، فحينئذ يحرم المشاهدة ويبقى بذلك في عذاب طويل وآلام لا نهاية لها . فإما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جهاد طويل ويشاهد ما كان يشوق إليه قبل ذلك ولكنه فقدته نتيجة لإعراضه عنه ، وإما أن يبقى في آلامه بقاء أبدياً ، وذلك بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين في حياته الجسدية . ومعنى هذا أنه توجد مرتبتان لهذه الحالة ، مرتبة أولى (التخلص من الآلام بعد فترة) ، ومرتبة ثانية (البقاء في العذاب إلى الأبد) . والمرتبة الأولى تعد أقل ألماً بطبيعة الحال من للمرتبة الثانية التى تعد أقسى وأشد منها عذاباً^(٢) .

الحالة الثانية

تعد هذه الحالة ، خير الحالة الأولى تماماً ، إنها حالة من عرف واجب الوجود ، وأقبل بكل طاقته عليه والتمز بالتفكير في جلاله وحسنه وبهائه ، ولم يعرض عنه في حياته حتى موت جسده . إنه إذا غارق البدن يق في لفة لا نهاية لها وخبطة وسرور وفرح دائم ، لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود وسلامة تلك للمشاهدة من الكدر والشوائب ، إذ أن الكدر والشوائب يكونان بسبب القوة الجسدية وغيرها من الأمور الحسية التى تسبب له بالإضافة إلى ذلك . الآلام والشور والعوائق في سبيل معرفة واجب الوجود ، وهو في الموت يكون قد فقد هذه القوة الجسدية ، وبالتالي لا توجد أمامه عوائق^(٣) .

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٦٠٢ .

(٣) ابن طفيل : الفصل السابع ص ٦٠٦ .

إذا كانت الحالة الأولى تعبر عن حال من يعرف واجب الوجود ، ولكنه أعرض عنه ، والحالة الثانية تعبر عن حال من عرف واجب الوجود والزم بالتفكير فيه ، فإن الحالة الثالثة ، لا تعبر عن حالة معرفة ، بل هي على العكس من ذلك ، تعبر عن حالة عدم معرفة

إنها حالة من لم يتعرف قط على الموجود الواجب الوجود ، ولا اتصل به ولا سمع عنه . فهذا الفرد إذا فارق نفسه بدنه ، فإنه لا يشاق إلى ذلك الموجود ولا يتألم بفقدده ، لأنه لم يعرفه أساساً^(١) . يقول ابن طفيل : إن جميع القوى الجسدية تبطل ببطان الجسم فلا تشاق أيضاً إلى مقتضيات تلك القوى ولا نحن إليها ، ولا نتألم بفقددها . وهذه حال اليأس غير الناطقة . سواء كانت في صورة الإنسان أو لم تكن^(٢) .

هذا ما نجد عند فيلسوفنا ابن طفيل متعلقاً بموضوع الخلود ولا شك أنه حلل تحليلاً دقيقاً جوانب كثيرة من تلك الجوانب التي لا بد أن يتعرض لها كل دارس لموضوع الخلود ، وأبرز تلك الجوانب التي اهتم بها فيلسوفنا وأكثرها طرافة ، ذلك الجانب الذي يتمثل في تحليله لتلك الحالات الثلاث ، حالتان ترتبان على معرفة واجب الوجود ، وإن كان مصير من يمثل الحالة الأولى (الإعراض عن الله بعد معرفته) ، يختلف عن مصير من يمثل الحالة الثانية (الالتزام بمعرفة الله طوال الحياة) وحالة ثالثة تعبر كما قلنا عن عدم المعرفة .

والواقع أن ما يقوله ابن طفيل عن هذه الحالة الثالثة ، قد يؤدي إلى الكثير من التساؤلات حول هذه الأنفس الجاهلة ، تماماً كما نجد هذه التساؤلات والإشكالات بالنسبة لفيلسوف مشرق كبير ، وهو الفارابي .

ولكننا نستطيع القول بأن النصوص التي نجدتها في قصة ابن طفيل الفلسفية ، لا تؤدي بصفة حاسمة إلى القطع بفناء هذه النفوس ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن المقدمات الخاصة بالخلود على النحو الذي يقول بها ابن طفيل ، إذا كانت تؤدي إلى إثبات الخلود فيها يرى فيلسوفنا بالنسبة للحالة الأولى والحالة الثانية . فإن هذه المقدمات لا تؤدي بصفة قطعية إلى القول بفناء النفوس بالنسبة للحالة أو المرتبة الثالثة ، مرتبة عدم المعرفة .

وإذا أردنا أن نضع رأى ابن طفيل داخل اتجاه من الاتجاهات الخمسة التي أشرنا إليها في بداية

(١) ابن طفيل - المصدر السابق ص ١٠١

(٢) ابن طفيل - المصدر السابق ص ١٠٢

مصير النفس من خلال علاقتها بواجب الوجود

الحالة الثالثة

(لم تعرف واجب الوجود على مظاهرها البدنية)

الحالة الثانية

(أدركت واجب الوجود وأثبتت قائماً عليه وتوحد بالتفكير به حتى موت الجسد)

الحالة الأولى

(أدركت واجب الوجود ثم فقدت إدراكه بالمصيبة)

يكون مصيرها الفناء قائماً كمصير اليأس

تكون في تلك وضعية رسوخة لاجتماعها

تكون النفس في الآم لاجتماعها

القيامة في الآم

بقائه مريباً

التخلص من الآم بعد جهاد طويل

عدم المعرفة

دراستنا لهذه المشكلة الميتافيزيقية ، قلنا إن رأى ابن طفيل - فيما نرى من جانبنا - يعد داخلاً معبراً
 عن الاتجاه القتال بأن الخلود يمثل أساساً في الخلود النفساني لا الجسدي .
 إتينا لا نجد له نصاً يؤدي إلى إنكار الخلود . فإذاً هو بعيد عن الاتجاه المادي . ونجد له رأياً محدوداً
 فهو إذاً بعيد عن موقف الشكاك . وإذا كان قد ربط الخلود بالمعرفة ، بل أقامه على أساس المعرفة ،
 فإن هذا يتناسب مع القول بالخلود النفساني لا الجسدي .

دراستنا هذه المشكلة الميتافيزيقية - قلنا إن رأى ابن طفيل - فيما نرى من جانبا - يعد داعلا معبراً
 عن الاتجاه القائل بأن الخلود يمثل أساساً في الخلود النفساني لا الجسدي .
 إننا لا نجد له نصاً يؤدي إلى إنكار الخلود - فإذن هو بعيد عن الاتجاه المادي . ونجد له رأياً محدداً
 فهو إذن بعيد عن موقف الشكاك . وإذا كان قد ربط الخلود بالمعرفة ، بل أقامه على أساس المعرفة ،
 فإن هذا يتناسب مع القول بالخلود النفساني لا الجسدي .

الفصل الخامس

التوفيق بين الفلسفة والدين

وبنصن هذا الفصل العناصر الآتية :

- الأسباب التي دفعت ابن طفيل إلى التوفيق بين الحكمة (الفلسفة) والشرعة (الدين)
- مدى اهتمام ابن طفيل بالتوفيق بين المجالين (مجال الفلسفة ومجال الدين)
- استفادته من فلاسفة المشرق الذين سبقوه ومفكرى المغرب العرب .
- حتى بن بقلان يعبر عن اتجاه الفيلسوف
- - أبسال يعبر عن رجل الدين الذي يلتزم بالتأويل
- - سلامان يعبر عن الفقيه الذي يتعد عن التأويل .
- - الجمهور يعبر عن الإيمان عن طريق التقليد .

والفقيه يشبه بالمتطفل ، وإنما يختلفان في مبادئ الرأي التي
يتعاملانها في استنباط الرأي الصواب في العملية الجزئية . وذلك أن
الفقيه إنما يتعامل بالمبادئ مقدمات مأخوذة منقولة عن واضع الملة في
العملية الجزئية ، والمتطفل يتعامل بالمبادئ مقدمات مشهورة عند الجميع
ومقدمات حصلت له بالتجربة .

فلذلك صار الفقيه من الخواص بالإضافة إلى ملة ما محدودة ،
والمتطفل من الخاصة بالإضافة إلى الجميع . فالخواص على الإطلاق إذن
هم الفلاسفة ، الذين هم فلاسفة بإطلاق . وسائر من يعد من الخواص
إنما يعد منهم لأن فيهم شيئاً من الفلاسفة .

[الفارابي : كتاب الحروف ص ١٣٣]

التوفيق بين الفلسفة والدين

أولاً : نعهد ، مدى اهتمام ابن طفيل بالتوفيق واستفادته من السابقين عليه :

كان تزامناً على فيلسوفنا ابن طفيل أن يعرض لموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة ، شأنه في ذلك شأن كثير من مفكرى وفلاسفة العرب .

فالمدارس للكتب التي تركها لنا هؤلاء المفكرون والفلاسفة ، يجد أنهم يوجه عام ، قد اهتموا بالبحث في هذا الموضوع ، سواء من حيث التوفيق بصورته العامة ، بمعنى الدفاع عن الاشتغال بالفلسفة وبيان أنها لا تتعارض مع الدين ، أو من حيث المشكلات نفسها ، بمعنى التقريب بين ما يذهبون إليه متأثرين بهذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة اليونان ، وبين ما أعتبرنا به الدين . ويمكن القول بأن هناك أسباباً عامة وأسباباً خاصة ، دفعت هؤلاء الفلاسفة إلى التوفيق بين الجهتين ، ونعني بالأسباب العامة تلك الأسباب التي إذا كانت دافعة لفيلسوف ما من الفلاسفة إلى القيام بالتوفيق ، فإنها تكون دافعة أيضاً لآخر للقيام بالتوفيق . ومن أمثلة هذه الأسباب العامة التزام هؤلاء المفكرين بالدفاع عن الفلسفة وضرورة الاشتغال بها ، بالإضافة إلى أنهم وجدوا الكثير من الآيات القرآنية التي تحثهم على النظر والتأمل في الكون ومن هنا لا يكون الدين حجة في سبيل الفلسفة والظلف لأنه فتح الطريق أمامهم لإنشاء بناء للفلسفة الدينية .

وإذا كانت هذه تعد أسباباً عامة . فإن الأسباب الخاصة تعني أنها إذا دفعت فيلسوفاً من الفلاسفة إلى التوفيق ، فإنها قد لا تكون وراء قيام فيلسوف آخر بالتوفيق ، إذ إنها أقرب ما تكون إلى الأسباب التاريخية ، الخاصة بالعصر والبيئة التي نشأ فيها فيلسوف دون آخر من الفلاسفة .

فإذا قلنا على سبيل المثال « بأن من أسباب قيام ابن رشد بالتوفيق ، هجوم الغزالي على الفلسفة والفلاسفة ، فإن هذا يعد سبباً خاصاً لا يمكن بطبيعة الحال القول بذلك بالنسبة للفكرى أو الفارابي ، فاليقضي غير اليقضي ، والعصر غير العصر .

ونود أن نؤكد من جانبنا قبل تحليلنا لموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة أو بيان مدى اتفاق العقل والشرع عند فيلسوفنا ابن طفيل ، والكشف عن الأبعاد الميتافيزيقية في هذا الموضوع ، على ما سبق أن أشرنا إليه في بداية دراستنا لمذهب ابن طفيل وهو أن المقصد الأساسي الذي سعى إليه ابن طفيل من

قصته الفلسفية لم يكن التوفيق بين الدين والفلسفة . صحيح أن ابن طفيل - كما سنرى - من خلال شخصيات حتى وأرباب وسلامان قد سعى إلى التوفيق . وصحيح أن ابن طفيل - كما سبق أن بينا - قد سعى إلى التقريب بطريق غير مباشر بين الجانب الفلسفي والجانب الديني ، كما يبدو ذلك في دراسته لمشكلات ميتافيزيقية كمشكلة حدوث العالم وقدمه ، وأدلة وجود الله وغيرها من مشكلات . ولكن فرق وافر كبير بين أن يسعى الفيلسوف إلى التوفيق بصورة أو بأخرى ، وبين القول بأن الفرض الرئيس والأساسي الذي سعى إليه ابن طفيل من وراء وضع قصته الفلسفية هو التوفيق .

إن قصة حتى بن يقظان كأى كتاب يتركه لنا الفيلسوف ويعرض لنا فيه مذهبه الفلسفي بطريقة شاملة ، مذهبه في الطبيعة ومذهبه فيما بعد الطبيعة ، إلى آخر هذه الجملات . ولكن أن نقول بأن الهدف الأساسي من هذه القصة هو التوفيق ، فإن هذا نعتيره من جانبنا بدلاً عن الواقع إلى حد كبير . إننا إذا قلنا بأن موضوع التوفيق كان يتبلور حول شخصيات ثلاث ، فإن ابن طفيل لم يتكلم عن هذا الجمل إلا في آخر قصته الفلسفية وفي قليل من الصفحات ، بينما نجد أنه يتحدث في عشرات الصفحات من قصته الفلسفية عن المادة والصورة والنفس والله وكيفية تطور حتى من المادة إلى العقل ، من المحسوس إلى اللا محسوس . فكيف إذن يقال إن الفرض الأساسي من قصته هو التوفيق . وهل إلى بحث الكندي في موضوع التوفيق . في بعض صفحات من كتبه ، هل نقول إن الفرض الأساسي من فلسفة الكندي هو التوفيق هل إذا تركنا لنا ابن رشد كتاباً هو فصل المقال يعالج فيه موضوع التوفيق ، هل نقول إن الفرض الرئيس من فلسفة ابن رشد هو التوفيق . إن موضوع التوفيق عند أى فيلسوف يبحث عن مثل بدلاً واحداً من أبعاد كثيرة متعددة يبحث فيها الفيلسوف ، وهذه الأبعاد تمثل النسق الفلسفي عند هذا الفيلسوف أو ذاك .

معنى هذا أننا إذا كنا نجد فرقتاً من الدارسين قد ذهب إلى أن الهدف الأساسي أو الفرض الرئيس من وضع ابن طفيل لقصته الفلسفية ، هو التوفيق ، فإننا نقول لهم لكم رأيكم ولنا رأينا . إننا نختلف مع هؤلاء الباحثين في رأيهم الذي ذهبوا إليه قلباً وقالباً .

بعد هذا نود أن نشير إلى أن الدارس لقصته حتى بن يقظان ، وخاصة في المواضيع التي حاول فيها فيلسوفنا التوفيق بين الجهل الفلسفي والجهل الديني ، يلاحظ أنه كان مستعجلاً في مجال التوفيق من بعض الفلاسفة الذين سبقوه ، كما يوجد نوع من التقارب بين رأيه وآراء فلاسفة آخرين . فإذا كان ابن طفيل قد استفاد من المحاولات السابقة عليه بصورة أو بأخرى ، فإن بعض أفكاره قد وجدت صداها لدى ابن رشد على سبيل الخصوص ، إذ إنه هو الآخر قد استفاد من بعض المحاولات التي سبقته ومن هذه المحاولات ، محاولة ابن طفيل .

إن ابن طفيل - شأنه في ذلك شأن أى فيلسوف آخر - لم يبدأ من فراغ ، بل إنه كان مطلعاً في أغلب الظن على الكثير من الآراء التي سبقته ، إما بطريقة مباشرة ، أى من خلال كتب الفيلسوف نفسه ، أو بطريقة غير مباشرة ، أى من خلال ما ذكره المؤرخون والمفكرون عن هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة الذين سبقوه . وقد سبق أن بينا حين عرض موقف ابن طفيل النقدي تجاه بعض الفلاسفة الذين سبقوه ، أنه كان مطلعاً على كثير من الآراء التي قال بها هؤلاء الفلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا . ونريد أن نقف وقفة قصيرة عند بعض الأفكار الرئيسية التي نجدناها عند فلاسفة ومفكرين سبقوه في مجال التوفيق . ولا نقصد من ذلك أنه كان بالضرورة مطلعاً على آراء كل هؤلاء المفكرين والفلاسفة ، بل قصدنا أن يدرك الدارس بعد تحليل محاولة ابن طفيل ، مدى التقارب أو التباعد بين آرائهم وآراء فيلسوفنا ابن طفيل .

فالكندي قد دافع عن الفلسفة والاشتغال بها ، وبين لنا أن مقصد الفيلسوف نظرياً وعلمياً بعد مقصداً مشروعاً لأنه يسعى إلى الحق (الجانب النظري) ويسعى إلى العمل به (الجانب العملي) . كما بين لنا أن من واجبتنا شكر الفلاسفة لادهم^(١) . ومن واجبتنا أيضاً البحث عن الحقيقة كحقيقة ، أى بصرف النظر عن مصدرها . وسواء جاءت إلينا من بلاد اليونان أو من بلاد العرب ، بالإضافة إلى أنه حاول التقريب بين ما يصل إليه الفيلسوف من طريق العقل والاكتساب والتحصيل ، وبين ما يصل إليه النبي من طريق الوحي . وإذا كنا نجد خلافاً بينها . فإن الخلاف هو في المصدر وليس في الآراء . وحاول الفارابي أيضاً من خلال كتبه من كتبه كأراء أهل المدينة الفاضلة ، وكتاب الحروف ، التوفيق بين الجهلين . وقد ظهر هذا التوفيق في آراء كثيرة قال بها في مجال دراسته للنبوة والفرقة بين العامة والخاصة والعلم الإلهي وصلة الله بالعالم إلى آخر هذه المشكلات التي تعد في جوهرها مشكلات ميتافيزيقية ، والتي بحث فيها الفارابي وقدم لنا فيها رأياً كان يعبر عن بعض زواياه وأبعاده عن المزج بين الجانب الديني والجانب الفلسفي .

كما حاول إخوان الصفا في المشرق العربي ، التوفيق بين بعض الجوانب الدينية والجوانب الفلسفية إننا إذا كنا نجد هدفاً سياسياً صموا إليه من وضمهم للرسائل التي تركوها ، فإننا نجد أيضاً هدفاً دينياً يستل من بعض جوانبه ، في التوفيق بين الدين والفلسفة ، تارة والتوفيق بين الأدیان المتعددة تارة أخرى .

(١) يقول الكندي في رسالته إلى الخصم بالله في الفلسفة الأولى : ينبغي أن يحظه شكراً لآتين يسير الحق لصالحاً من أن يكتب من الحق . إذ أشركونا في نجد حكيم وسهلنا لنا المطالب الحقيقة الحقة بما أقامونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق . فإنهم لو لم يكونوا لم يصح لنا مع شدة البحث في مدركاتنا ، هذه الأوائل الحقة التي بنا نخرجنا إلى الأواخر من مطروحاتنا الحقة . فإن ذلك إنما أصبح في الأعمار السابقة المقادير صعباً بعد عصر . إلى زماننا هذا مع شدة البحث ولزوم الدأب وإظهار التعب في ذلك (ص ١١٩ من نشرة الدكتور محمد عبد الحادي أبو بداد) . وانظر أيضاً كتابنا : مذاهب فلاسفة المغرب من ص ٧٨ إلى ص ٣٩ .

وإذا قارن الدارس بين محاولات هؤلاء الفلاسفة والمفكرين الذين أشرنا إليهم ، وبين آراء ابن طفيل في مجال التوفيق ، سيجد أن ابن طفيل قد استفاد من بعض الأفكار التي قال بها هؤلاء المفكرون . وإن كان قد استطاع أن يقدم لنا محاولة لا تعدم الكثير من أوجه الأصالة والدقة ، بحيث نجد من بعض جوانبها محاولة فريدة .

لانياً : محاولة ابن طفيل :

لنتقل الآن إلى تحليل محاولة ابن طفيل في مجال التوفيق بين الدين والفلسفة ، تلك المحاولة التي نجدها في الصفحات الأخيرة من قصة «حي بن يقظان» .

لقد أراد ابن طفيل أن يبين لنا أن ما توصل إليه «حي بن يقظان» بمفرده عن طريق التفكير والتأمل في جزيرته التي عاش فيها بمفرده متوحداً ، لا يخالف الدين . كما أراد أن يبين لنا الفرق بين الطريق الذي يعتمد على التأويل والتأمل في المعاني الروحية ، والطريق الذي يلتزم بالاعتقاد على ظاهر الآيات .

ولكي يبين لنا ابن طفيل ، هذه الجوانب ، نجده يتخيل وجود جزيرة قريبة من الجزيرة التي نشأ بها حي بن يقظان ، انتقلت إليها ملّة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين . وكانت هذه الملّة تعتمد فيما تعتمد على الأمثال المضروبة التي تعطى خيالات تلك الأنبياء لتقريب المعنى إلى الجمهور ، ومازالت تلك الملّة تنتشر وتقوى حتى حمل ملك هذه الجزيرة ، الناس على الالتزام بها .

في هذه الجزيرة نشأ حيّان من أهل الفضل والرغبة في الخير ، أحدهما يسمى أبسالاً ، والآخر يدعى سلامان ، وقد قبلت تلك الملّة والتمها بجميع شرائعها والمواظبة على جميع أعمالها ، وافق الاثنان على ذلك^(١) .

ويذكر ابن طفيل أن كلا من أبسال وسلامان ، كانا يتفقان أحياناً في الألفاظ التي وردت في الشريعة والحكمة بصفات الله تعالى وملأته وعلى أي صورة سيكون الخلود والثواب والعقاب . بيد أنه كان يوجد خلاف بين كل من أبسال وسلامان فيما يتعلق بالتأويل ، وذلك برغم اتفاقهما معاً على الالتزام بهذا الدين .

إن أبسال كان أشد تمسكاً بالتأويل ومنقباً عن المعنى الباطني لا الظاهري وباحناً عن المعاني الروحية ، وذلك على العكس من سلامان ، الذي كان أكثر احتفاظاً وتمسكاً بالظاهر ، ومبتعداً

إن حديثهم عن الصفات الإلهية وكيفية صدور الموجودات عن الله تعالى وغيرها من مشكلات يبين لنا كيف حاولوا التوفيق بين المجالين .

وما يقال عن الكندي والقاراني وإخوان الصفا ، من حيث محاولة كل منهم التوفيق ، يقال عن ابن سينا ، فيلسوف المشرق العربي . إن الدارس لكلمة كالشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات ، يجد من جانبها محاولة للتوفيق ، صحيح أنه لا ينحصر مبحثاً مستقلاً لدراسة هذا الموضوع ، ولكن التوفيق قد ظهر عنده من خلال تحليله لبعض المشكلات الفلسفية ومنها مشكلة العلم الإلهي ومشكلة النبوة ومشكلة الخلود .

ونجد أيضاً عند مسكويه أحد مفكري بلاد المشرق العربي ، والذي اهتم بمجال الأخلاق اهتماماً كبيراً ، محاولة من جانبه للتوفيق بين الدين والفلسفة ، وذلك عن طريق بيانه حاجة الناس إلى الأنبياء ، وتقريبه بين الحقائق التي يصل إليها النبي ، والحقائق التي يصل إليها الفيلسوف ، برغم أن الطريق أو المصدر عند النبي يختلف عن الطريق أو المصدر عند الفيلسوف .

كما بين لنا مسكويه كيف يقدم الفلاسفة أكثر من دليل على وجود الله ، ويشتون خلود النفس وسعادتها أو شقاءها في العالم الآخر ، وكل هذه جوانب يذهب إليها النبي اعتقاداً على الوحي^(٢) . بل إننا إذا انتقلنا من المشرق العربي إلى المغرب العربي ، فإننا لا نعدم وجود مفكرين حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة .

إننا إذا كنا نجد في بلاد الأندلس مفكرين يمثلون المدرسة الأفلوطينية المهددة كابن مسرّه ومدرسته على سبيل المثال ، فإننا نجد مفكرين يمثلون الاتجاه المشائي الأرسطي ، ومنهم من حاول التوفيق بين الجانب الديني والجانب الفلسفي ، وإن كان هذا التوفيق قد ظهر عند بعضهم بصورة غير مباشرة . فالطليطوسي على سبيل المثال والذي كان معاصراً لفيلسوفنا ابن باجة ، أول فلاسفة المغرب العربي ، قد أشار إلى موضوع التوفيق بصورة أو بأخرى من خلال دراسته لكثير من المشكلات الفلسفية كخلود النفس وكيفية وجود العالم من الله ، وأيضاً في دفاعه عن قدامي الفلاسفة^(٣) ، وكل ذلك يظهر في كتابه «الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العريضة» .

كانت توجد إذن محاولات للتوفيق سابقة لمحاولة ابن طفيل ، سواء قام بهذه المحاولات فلاسفة مفكرون في المشرق العربي ، أو قام بها مفكرون عاشوا في البلاد التي عاش فيها فيلسوفنا ، بلاد المغرب العربي .

(١) مسكويه : الفوز الأصغر من ص ٦٠ إلى ص ٩٨ في مواضع متفرقة .

(٢) الطليطوسي : تاريخ الفكر الأندلسي ص ٣٣٤ - ٣٣٥ من الترجمة العربية .

لم يشك أبسال في أن «حياً» من عباده الله المتقطعين للعبادة والعزلة ، وقد طلب المقام بذلك الجزيرة كما فعل هو .

هذا ما كان يرجحه أبسال . أما حتى فلم يدر شيئاً عن أبسال ، إذ إنه لم يكن قد رأى آدمياً في جزيرته قبل ذلك . إنه لم يصادف إلا الحيوانات الموجودة في الجزيرة ، وصورة أبسال تختلف عن صورة الحيوانات التي يشاهدها في الجزيرة .

وقد ولي أبسال منه هارباً ، حتى لا يشغله ذلك عن تأمله وانقطاعه للعبادة ، ولكن «حياً» أخذ في اقتفاء أثره بدافع البحث عن حقائق الأشياء وحسب الاستطلاع . وقد اقترب منه بعد ذلك ، وقد أخذ في الصلاة والقراءة والدعاء والبكاء ، فسمع «حياً» صوتاً حسناً ، وحرفاً منظمه لم يمهده مثلها من صنوف الحيوانات ، ووجد أن شكله وتخطيطه يشبهان شكله ، وأن الغطاء الذي يرتديه أبسال ، ليس جلداً طليحاً كما ظن قبل ذلك ، وإنما هو رداء مثل رداءه .

وقد حرص «حياً» بدافع حب الاستطلاع أن يرى ما عند أبسال ، والسبب الذي يؤدي به إلى البكاء ، والتضرع إلى الله ، وبعد محاولات من جانبه التي به واطمأن كل منها للآخر ، إذ تأكد أبسال برغم أصوات «حياً» التي تشبه أصوات الحيوانات ، أنه لا يريد به سوءاً ، ولكنها كانت لا يضاهيان نظراً لأن «حياً» لم يتعلم إلا لغة الحيوانات .

يبدو أن أبسال شرع بعد ذلك في تعليمه الكلام تدريجاً بأن كان يشير إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها ، ويكرر ذلك عليه ، ويحمله على النطق ، فينطق بها ، قارناً النطق بالإشارة . وهكذا أخذ في تعليمه ، حتى تعلم «حياً» الأسماء كلها في أقرب مدة ^(١) .

أصبح التفاهم بينهما بعد ذلك ممكناً . فأنط أبسال «حياً» عن شأنه وكيف وصل إلى تلك الجزيرة ، وعرف منه أنه لا يدرى لنفسه ابتداء ولا أم ولا أما أكثر من الظية التي قامت بتربيته ، وكيف ترق بالمرقة حتى انتهى إلى درجة الوصول ^(٢) .

وعندما سمع أبسال من «حياً» بن يقظان ، وصف تلك الحقائق والذوات التي تعد مفارقة للعالم المحسوس ، والمعارفة بالذات الإلهية ، ووصف ذات الحق تعالى ، لم يشك في أن جميع الأشياء التي جاءت في شريعته والتي تتعلق بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والجنة والنار . إنما هي أمثلة لهذه التي شاهدها «حياً» بن يقظان ، وعندئذ تطابق عنده المعقول (التفكير النظري) والمنقول

(١) ابن طفيل : «حياً» بن يقظان من ١٢١ - ١٢٥ وأيضاً :

H Corbin : Histoire de la philosophie islamique p. 329 - 330.

(٢) ابن طفيل : «حياً» بن يقظان من ١٢٥ - ١٢٦ .

بذلك من التأويل والتأمل . وكلاهما مجد في الأهوال الظاهرة ومحاسبة النفس ومجاهدة الهوى ^(١) . ولما كانت هناك أقوال في الشريعة تحمل على العزلة والانفراد ، وكيف أن القوز والنجا يرتبطان بهما ، وأقوال أخرى تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة ، فإننا نجد أبسال متعلقاً بطلب العزلة لما كان في طبعه من التمسك بالتفكير والتأمل في معاني الأشياء ، وانفراده يساعده على ذلك . أما سلامان فكان متعلقاً بالجماعة ، لأنه كان بطبعه بعيداً عن التأمل والتفكير ، وملازمته للجماعة تبعه عنه الشكوك والظنون ^(٢) .

ومعنى هذا أن أبسال يمثل رجل الدين الملتزم بالتأويل والتصق في المعاني الروحانية ، أما سلامان فكان يمثل الفقيه الذي يعتمد على التأويل ، متمسكاً بذلك بالمعنى الظاهري .

وكان هذا الاختلاف في الرأي أو الاتجاه بين كل من أبسال وسلامان سبب افتراقهما . وكان أبسال قد سمع عن الجزيرة التي نشأ بها «حياً» بن يقظان ، وعن هوانها المستدل وغصب أرضها ، وكيف أن الانفراد يناسب وميله للتفكير والتأمل ، فصمم على الرحيل إليها واعتزل الناس طوال ما بقى له من العمر . وقد تم رحيله إليها تاركاً صاحبه سلامان .

ظل أبسال بتلك الجزيرة يعبده الله ويعظمه ويقدمه ويفكر في أسماءه الحسنى وصفاته ، دون أن يشغله من ذلك شغل . وقد ظل على تلك الحال مدة وهو في أتم غبطة وسعادة ، وأعظم أنس بمناجاة ربه ، وخاصة أنه كان كل يوم يشاهد من الأنطاف الإلهية ما يسير له معيشته ، وهذا مما بثت بقلبه ويقوى اعتقاده بالله تعالى .

هذا ما كان يفعله أبسال في تلك الجزيرة التي رحل إليها مصادفة دون أن يعلم بوجود «حياً» بها . ولكن ماذا كان يفعله «حياً» بتلك الجزيرة في تلك الفترة وكيف التقى أبسال به ؟

يبين لنا ابن طفيل أن «حياً» بن يقظان ، كان في تلك المدة شديد الاستغراق في مقاماته الكريمة ، وكان لا يترك المغارة التي يعيش فيها إلا مرة في الأسبوع لتناول غذائه ، ولذلك لم يعثر عليه أبسال أول وهلة ، بل كان يطوف بأرجاء الجزيرة ولا يرى أحداً من الآدميين ولا أثراً يدل على وجود أناس . وكان يُسر بذلك ، إذ إن ذلك يتفق والعزلة والانفراد ، حتى خرج «حياً» يوماً للبحث عن غذاء له . وحينئذ أبصر كل منهما الآخر .

(١) ابن طفيل : المصدر السابق من ١٢٢ .

S. Munk : Mélanges de philosophie juive et arabe p. 414.

S. Munk : Ibn Tufail : Article dans le dictionnaire des sages philosophiques de Ad. Frank p. 1738 - 1740.

(٢) ابن طفيل : «حياً» بن يقظان من ١٢٢ - ١٢٣ .

العزم . وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً .

نقد يشتد إشفاق حي بن يقظان على الناس وطمع أن تتم نجاتهم على يديه . وأراد أن يصل إليهم لكي يبين لهم ما يعتقد به ويكشف لهم عن الحقيقة . وتحدث مع أسبال في ذلك وأصر على الوصول إليهم في الجزيرة التي يعيشون فيها ، رغم أنه علم من أسبال ما هم عليه من نقص الفطرة والإعراض عن أمر الله . وطمع أسبال أن يهدي الله على يديه طائفة من معارفه المريدين . وقد رحلوا إلى الجزيرة التي جاء منها أسبال عن طريق سفينة في البحر تصادف أن ضلت مسلكها ودفعها الرياح وتلاطم الأمواج إلى ساحل الجزيرة التي بقيم بها حي .

لقد دخلوا جزيرة أسبال واجتمع أصحاب أسبال = عرفهم يحيى بن يقظان . وقد احترموه احتراماً كبيراً . وعرفه أسبال أن هذه الطائفة من أصحابه هم أقرب إلى الفهم والذكاء من غيرهم من الناس . بحيث إذا عجز عن تعليمهم ، فإنه يكون بالتالي أكثر عجزاً بالنسبة لعامة الجمهور الذين يعتبرون أقل منهم فهماً^(١) .

لقد شرع حي في تعليمهم وأخذ في الترقى عن الظاهر قليلاً ، حتى يبين لهم عن طريق التأويل ، أموراً غير الأمور التي يفهمونها ، وعندئذ أخذوا في الانقباض عنه والاشتياز من الأمور التي يحاول تعليمهم إيها وأصبحوا ساطعين عليه في قلوبهم ، وإن كانوا يتظاهرون بالرضا إكراماً له لأنه بعد غريباً بينهم ومراعاة لحق صديقه أسبال الذي كان يمشي معهم قبل رحيله إلى جزيرة حي^(٢) . لقد حاول «حي» مراراً وتكراراً أن يبين لهم الحق سرا وجهاراً ، ولكنهم كانوا ينفرون منه ويستعدون عنه ، فينس من إصلاحهم وفقد الأمل في صلاحهم لقلة قبولهم ونقص فهمهم .

يقول ابن طفيل^(٣) : لقد تصفح «حي» ضقات الناس بعد ذلك فرأى كل حزب بما لديهم فرحون قد اتخذوا إليهم هوافهم ، ومعبودهم شهواتهم ، ونهاكوا في جمع حطام الدنيا وأغاهم التكابر حتى زاروا المقابر لا تتجع فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة ولا يزدادون بالجدل إلا إصراراً . وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ولا حظ لهم منها ، قد غمرتهم الجهالة وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون (عظم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاة ولهم عذاب عظيم) . والواقع أن حياً قد رأى بعد محاولاته هذه مع أهل تلك الجزيرة ، أنهم لا يتمسكون من ملتهم إلا بالدنيا . وتأكد له على وجه اليقين أن مخاطبتهم بطريق المباشرة غير ممكنة ، وأن تكليفهم من العمل

(١) حي بن يقظان ص ١٢٧ وأيضاً :

H. Corbin : Histoire de la philosophie islamique p. 331 — 332.

(٢) ابن طفيل : ص ١٢٧ بن يقظان ص ١٢٨ وأيضاً :

O'Leary : Arabic thought : and its place in history p. 251.

(٣) ابن طفيل : ص ١٢٨ بن يقظان ص ١٢٩ .

(الجانب الديني) ، وأصبحت طرق التأويل قريبة بالنسبة له ، وتبين له كل مشكل في الشرع وتفتح له كل مغلق وغامض في الشرع وصار من أولى الألباب . وعند ذلك نظر إلى «حي بن يقظان» نظراً تعظيم واحترام وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون . والترم بخدمة والافتداء به والأخذ بإشاراته فيما تعارض عنده من الأممال الشرعية التي كان قد تعلمها في منته قبل أن يصل إلى تلك الجزيرة التي قابل فيها «حي بن يقظان»^(١) .

لقد أخذ حي ذلك يسأل أسبال عن أمره . فوصف له أسبال شأن الجزيرة التي قدم منها وكيف كانت أحوال الناس فيها قبل وصول الدين إليهم ، وكيف هي الآن بعد وصول الدين إليها . ووصف له أيضاً جميع ما ورد في الشريعة من أمور تتعلق بوصف العالم الإلهي ، والجنة والنار والبعث والحساب والميزان . ففهم «حي» هذه الأمور كلها ولم يرغب شيئاً يخالف ما توصل إليه عن طريق مشاهداته وتفكيره ، وعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به ، حق في وصفه ، صادق في قوله . رسولاً من عند ربه ، فآمن به وصدقته وشهد برسالته .

وسأل «حي» بعد ذلك عن الفرائض والعبادات ، فوصف أسبال له الصلاة والزكاة والصيام والحج وغير ذلك من الأممال الظاهرة ، وقد تلقى حي ذلك كله والتم به وأخذ نفسه بأدائه امتثالاً للأمر الذي صح عنده صدق قائله . غير أنه كان يشجب من أمرين ولا يدري وجه الحكمة فيهما : (١) لم ضرب الرسول الأمثال للناس في كثير مما وصف به أمر العالم الإلهي وأصرب من المكاشفة ، حتى وقع الناس في التجسيم واعتقاد أشياء في ذات الحق هو متره عنها ويرى منها ؟ وكذلك في أمر الثواب والعقاب .

(ب) لم اقتصر على هذه الفرائض والعبادات وأباح الاقتناء للأموال والتوسع في المأكول ، حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل والاعتناء عن الحق ؟

وكان رأى «حي» هو ألا يتناول أحد شيئاً من الطعام إلا أقل القليل ، وأما الأموال فلم يكن لها معنى عنده^(٢) .

لقد كان يرى ما في الشرع من الأحكام في أمر الأموال كالزكاة وتشجيعها والمربا والمقويات ، يرى في ذلك كله تطويلاً ويبدى دهشة لذلك كله ، إذ إنه كان يعتقد أن الناس كلهم يستمتعون بفطر فائقة وأذهان نافذة ونفوس حازمة ، ولم يكن يدري ما هم عليه من البلاهة والنقص وسوء الرأي وضعف

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٢٦ وأيضاً :

F. Berhier : La philosophie du Moyen Age p. 224 — 225.

(٢) حي بن يقظان ص ١٢٦ — ١٢٧ .

هنا ما نجد في قصة حي بن يقظان مطلقاً بمحاولة ابن طفيل التوفيق بين الدين والفلسفة وقد فرق خلالها بين مسلك الفيلسوف الذي يؤمن إلى حد كبير عن طريق التفكير العقلي النظري المجرد - أي المسلك البرهاني .

نقول إلى حد كبير ، نظراً لأننا لا نعدم حديثاً من جانب ابن طفيل في أثناء تحليله لهذا المسلك ، عن الاتصال والكشف ، وإن كان اتصالاً نظرياً عقلياً ، وليس اتصالاً يقوم الذوق والوجد والمناخدة العقليّة .

لقد فرق حي بن يقظان كما قلنا بين هذا المسلك ، مسلك الفيلسوف ، وبين مسلك رجل الدين الذي يتخذ التأويل منهجاً له ويتصق في المبادئ الروحانية ، ومسلكه برهمن اختلاف المصطلح ، يعد قريباً من مسلك الفيلسوف ، ومسلك ثالث هو مسلك الفقيه الذي يتبع - على العكس من المسلك السابق - عن التأويل ، أي يكون متمسكاً بالظاهر ، أما المسلك الأخير ، أي المسلك الرابع ، فهو مسلك هؤلاء الناس الذين حاولوا أن يبين لهم حقائق الأشياء ، ولم يوفق في ذلك ، نظراً لما هم عليه من التعلق بالجوانب الحسية . ومن هنا نجدهم يؤمنون عن طريق التقليد [راجع شكل رقم ٩] .

ونود أن نشير إلى أن الغزال في معرض حديثه عن مراتب الإيمان ، قد بين لنا أن هذا الطريق ، طريق التقليد يعد أقل مراتب الإيمان ، إذا قارنا هذه المرتبة بمرتبة علماء الكلام ومرتبة الصوفية . كما فرق لنا ابن رشد بعد ذلك بين المسلك الإقناعي بالنسبة للعامة والمسلك الجدلي بالنسبة لعلماء الكلام ، والمسلك البرهاني بالنسبة للفيلسوف ، ولا شك أن محاولة ابن رشد - كما سبق أن أشرنا - تقوم من بعض زواياها على الاستفادة من المحاولة التي قام بها فيلسوفنا ابن طفيل . أكثر من مسلك ، إذن نجد ابن طفيل يشير إليه . ويمكن القول بأن المسلك الأول يعد مسلك «حي» (١) .

والمسلك الثاني هو مسلك أسال ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أنها اتفاقاً في كثير من الجوانب ، ورحلاً معاً إلى الجزيرة التي كانتا بقيان فيها لكي يفرغا للتأمل والعبادة ، تلك الجزيرة التي كان يقم فيها حي بن يقظان بمفرده قبل أن يرحل إليها أسال .

والمسلك الثالث هو مسلك سلامان ، إذ كان على العكس من صاحبه أسال ، متعلقاً بالظاهر ومتمسكاً به ومبتعداً عن الاتجاه إلى التأويل لقد كان رجلاً اجتماعياً يخاطب الجماعة ولا شأن له بشؤون الفكر النظري المجرد . ولم يكن بالتالي رجلاً يحب الغربة والوحدة ، تلك التي يهواها ويمشقها

(١) مائتا : أربع فكري الأعمال من ٣٥٠ من الترجمة العربية .

فرق هذا القدر لا يتفق ، وأن حظ أكثر الجمهور من الانطباع بالشريعة إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم له معاشه .

وبين لنا ابن طفيل على لسان حي أنه لا يفوز بالسعادة الأخروية إلا القليل النادر ، وأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هي المأوى .

ولا يخفى علينا ابن طفيل بأسه بالنسبة لمسلك أكثر الناس وكيف أن أعمالهم يسودها الجانب الحسي .

يقول ابن طفيل : « أي تعب أعظم وشقاوة أظم ، بمن إذا تصفحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى ، لا تجد منها شيئاً إلا وهو يلمس بها تحصيل غاية من هذه الأمور المحسوسة الحسية ، إما مال يجمعه أولدة ينالها أو شهوة يقضيها أو غيظ يتشبه به أوجاه يحرزه أو عمل من أعمال الشرع يتزين أو يدافع عن رقبته وهي كلها ظلمات بعضها فوق بعض في بحر لبي » (٢) .

لقد أدرك «حي» أحوال الناس وكيف أن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق ، ومن هنا فإن الحكمة كلها والمهذبة والتوفيق فيها نطقت به الرسل « ووردت به الشريعة » ولا يمكن غير ذلك ، ولا يحتمل المزيد عليه « فلكل عمل رجال وكل ميسر لما خلق له » (٣) .

وفي نهاية محاولاته مع الجمهور ، نجدته ينسج إلى سلامان وأصحابه معتزلاً عما تكلم به معهم ، وقد عرفهم أنه قد رأى مثل رأيهم واعتدى بمثل هديهم وأوصاهم بعدة وصايا منها :

(١) القسك بما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة .

(ب) قلة الخوض فيها لا يمينهم .

(ج) الإيمان بالمشابهات والتسليم بها والإعراض عن البدع والأهواء .

(د) الاقتداء بالسلف الصالح وترك الأمور المحدثه .

(هـ) تجنب ما عليه جمهور العوام من إهمال الشريعة والإقبال على الدنيا (٤) .

لقد ودع حي بن يقظان « سلامان وأصحابه واتجه هو وصاحبه أسال إلى جزيرتهما . وطلب «حي» مقامه الكريم ، واقتدى به أسال الذي كان يتمسك - كما قلنا - بالتأمل في المعاني الروحية للدين وعدم الوقوف عند الظاهر . وقد أخذ كل منهما في عبادة الله تعالى بتلك الجزيرة حتى أتياها اليقين (٥) .

(١) ابن طفيل : المصدر السابق من ١٢٩ .

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق من ١٢٩ .

(٣) ابن طفيل : المصدر السابق من ١٣٠ .

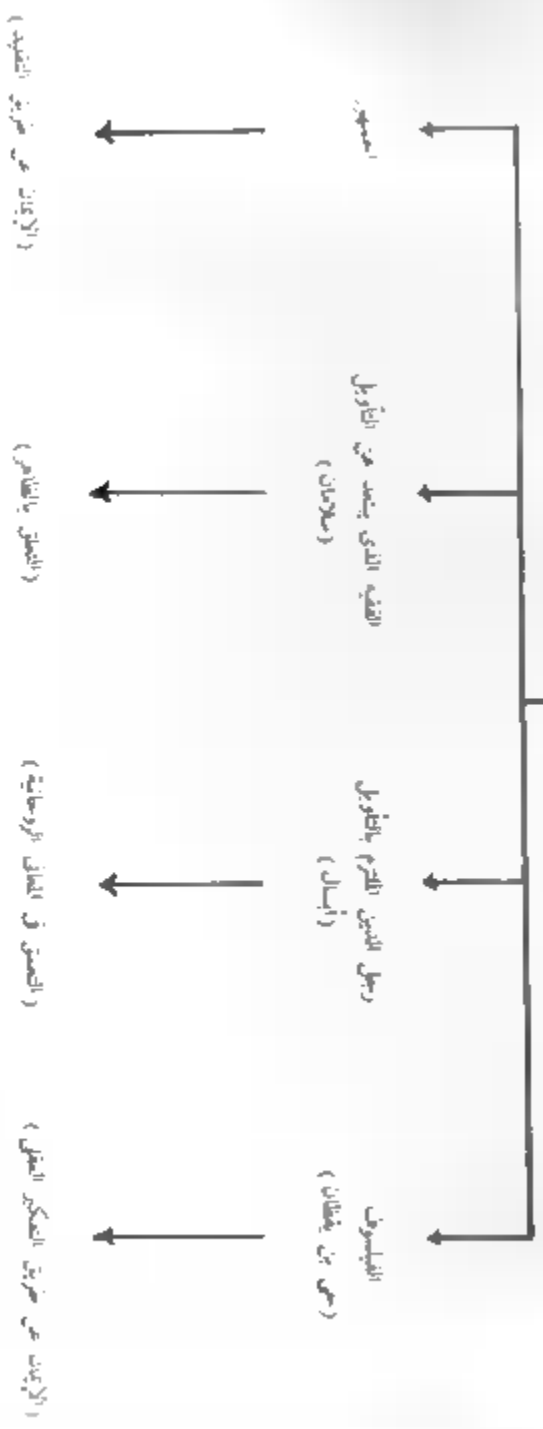
(٤) ابن طفيل : المصدر السابق من ١٣٠ .

الفيلسوف لأنها تساعد على التأمل .

أما المسلك الرابع فهو مسلك الجمهور ، كما سبق أن أشرنا .

ولاشك أن الدارس لأبعاد تلك المحاولة - بصرف النظر عن مدى صوابها أو خطئها - يدرك تمام الإدراك الجهد الكبير الذى قام به فيلسوفنا ابن طفيل فى تصوير هذا الجانب ، الذى يعد جانباً مينا فيزيقياً ، ونعنى به جانب التوفيق ، كما يدرك مدى اطلاعه على كثير من المحاولات التى سبقه واستفادته منها بصورة أو بأخرى من صور التأثير والاستفادة .

الإيمان و مراتب التأمل (فى رأى ابن طفيل)



الباب الرابع

مشكلة الاتصال وأبعادها الميتافيزيقية

ويتضمن هذا القسم العناصر والموضوعات الآتية :

- تمهيد : مدى اهتمام ابن طفيل بالبحث في هذه المشكلة .
- الأبعاد الميتافيزيقية لموضوع الاتصال .
- صلة هذه المشكلة بالمشكلات الفلسفية الأخرى التي بحث فيها ابن طفيل .
- أغراض ثلاثة لأفعال الإنسان وصلتها بالاتصال .
- التشبه بالحيوان غير الناطق .
- التشبه بالأجرام السماوية .
- التشبه بالموجود واجب الوجود .
- عدم إمكان التعبير عن حال الاتصال باللغة الحسية .
- حقيقة رأى ابن طفيل وابتعاده عن التصوف الذوقي العمل .
- خاتمة : مكانة ابن طفيل في المدرسة الفلسفية الأندلسية .

تقديم

سنحاول في هذا الباب إبراز الدلالات المتأقضية للمشكلة التي بحث فيها ابن طفيل ، مشكلة الاتصال ، تلك المشكلة التي بحث فيها كثير من فلاسفة العرب والصوفية أيضاً وقدموا حولها الكثير من الآراء التي إذا اتفقت تارة فإنها تختلف اختلافاً شديداً تارة أخرى .

سيبين لنا مدى اختلاف رأى ابن طفيل في هذا الموضوع عن الآراء التي قال بها الذين يقولون بانصال ذوق وجداني قلبي وكيف أن هذا الاختلاف بينه وبينهم يعد اختلافاً جلياً ولا يسمع بإضافة طابع صوفي على آراء فيلسوفنا الذي يقول بانصال بعد في الواقع اتصالاً عقلياً لا يخرج عن آراء ابن باجه قبله وابن رشد بعده وقد كانا برغم حديثها ودراستها لموضوع الاتصال ، بعيدين عن الاتجاه الصوفي .

« كل من يؤثر جسيانيته على شيء من روحانيته فليس يمكن أن يدرك
الغاية القصوى وإذن فلا جسياني واحد سعيد ، وكل سعيد فهو روحاني
صرف . إلا أنه كما يجب على الروحاني « أن يفعل بعض الأفعال
الجسائية ، لكن ليس لذاتها ، ويفعل الأفعال الروحانية لذاتها ، كذلك
الفيلسوف يجب أن يفعل كثيراً من الأفعال الروحانية ، لكن لا لذاتها
وفعل جميع الأفعال العقلية لذاتها . وبالجسائية هو الإنسان موجود ،
وبالروحانية هو أشرف وبالعقلية هو إلهي فاضل » .

[ابن باجه : تدبير المتوحد ص ٧٩]

مشكلة الاتصال وأبعادها الميتافيزيقية

أولاً : عهد : اهتمام ابن طفيل بالبحث في هذه المشكلة :

انتهينا في الباب الثاني من تحليل آراء ابن طفيل في مجال الطبيعة (الفيزيقا) وكشفنا عن الأبعاد الميتافيزيقية في آراء فيلسوفنا ، إذ إنه - فيما نرى - قد نظر إلى كثير من المشكلات التي تدرس في مجال الطبيعة من خلال منظور ميتافيزيقي إلى حد كبير .

وانتهينا في الباب الثالث من دراسة آراء ابن طفيل في مجال الميتافيزيقا سواء ما تعلق منها بمشكلة الحوادث والقدم أو التدليل على وجود الله أو بيان صفات الذات الإلهية وخلود النفس أو التوفيق بين الفلسفة والدين . إنها آراء ميتافيزيقية صرفة ، قلباً وقالباً .

ونريد أن نخل في هذا الباب من أبواب كتابنا ، موقف فيلسوفنا من موضوع الاتصال ، الذي تعد دراسته عند مفكرى الإسلام سواء من كان منهم داخلياً في إطار الفلاسفة ، أو إطار الصوفية ، تمييزاً عن بعد ميتافيزيقي من جهة ، وبعد خاص بالمعرفة من جهة أخرى ، بل إن هذا البعد الثاني (البعد المعرفي) قد تلاشت كثير من معالمه وسط خضم الميتافيزيقا .

إنه لا يعد موضوعاً ميتافيزيقياً صرفاً ، ولا يعد مجالاً معرفياً فحسب ، بل إن أكثر فلاسفة ومتصوفة الإسلام ، الذين بحثوا في هذا الموضوع ، موضوع الاتصال والسعادة ، جعلوا بحثهم في هذا الموضوع مزجاً بين الميتافيزيقا التي تبحث في كثير من جوانبها عن حقيقة الوجود ، وبين المعرفة ، معرفة الله تعالى وكيفية الوصول إليه .

ولا يخفى علينا أن البحث في موضوع المعرفة ، إذا قصصنا بها المعرفة الإنسانية ، فإن هذا الجانب يعد جانباً لا علاقة له بالميتافيزيقا إلى حد كبير ، إذ إنه يبحث خاص من مباحث الفلسفة تماماً كما نقول بمبحث الوجود ومبحث القيم .

أما إذا كان البحث في المعرفة الإلهية ، وكيف يدرك الإنسان حقيقتها ، ويصل إلى معرفة الله ، حتى تتم له السعادة ، فإن هذا البحث لا يكون مقطوع الصلة بالمجال الميتافيزيقي لأنه يعبر عن أبعاد تملو فوق المحسوسات الجزئية ، تلك الأبعاد التي تفرس في أعماق ومخاور ميتافيزيقية ، سواء ارتضى الفكر لنفسه طريق الاتصال الصوفي ، أو عبر من خلال أفكاره عن اتصال يخلب عليه الجانب العقلي .

وإذا كان ابن طفيل قد بحث في هذا الموضوع ، فإنه لم يكن أول فلاسفة العرب ولا آخرهم بالنسبة للبحث في هذا المجال . إذ نجد كثيراً من فلاسفة العرب قد بحثوا في هذا الموضوع وربطوه بموضوع السعادة بصورة أو بأخرى .

نجد هذا عند الفارابي وعند ابن سينا وعند ابن باجه^(١) وعند ابن رشد ، وإن كان كل فيلسوف يتخذ موقفاً من هذه المشكلة ، مشكلة الاتصال ، يختلف في قليل أو في كثير من موقف الآخر ، سواء من حيث الرأي الذي توصل إليه هذا الفيلسوف أو ذلك وارتقاء نفسه ، فهو من حيث المنهج الذي يسير عليه في دراسته لهذا الموضوع . فمنهم من يتخذ موقفاً يطلب عليه الاتجاه الصوري ، ومنهم من يرفض هذا الاتجاه ويتخذ موقفاً يقول عنه إنه موقف عقلاني إلى حد كبير ، راقضاً بذلك آراء ومنهج الفريق الأول .

لنا إن ابن طفيل قد مزج أبعاد دراسته لهذا الموضوع ، بالجانب الإلهي الميتافيزيقي ، وتل هذا قد اتضح لنا من خلال بعض الإشارات التي وقفنا عندها في أثناء دراستنا لآرائه حول خلود النفس وحول إقامة أكثر من دليل على وجود الله تعالى ، والبحث في الصفات الإلهية .

ونريد في الصفحات التالية معرفة حقيقة رأي ابن طفيل حول هذا الموضوع ، والاتجاه الذي يطلب على رأيه بالنسبة لهذا المجال الذي بحث فيه ، وتحديد العلاقات بين أبعاد تلك المشكلة وبين آرائه في المشكلات الميتافيزيقية الأخرى .

ثانياً : آراء ابن طفيل :

نستطيع القول - برغم وجود آراء متناثرة لابن طفيل من خلال دراسته لأدلة وجود الله وخلود النفس - بأن البداية الفعلية لدراسة فيلسوفنا لموضوع الاتصال ، إنما نجده بعد بحثه في موضوع حدوث العالم وقدمه والأدلة على وجود الله .

فهو يذهب إلى أن «حياة» عندما حصل له العلم ، بالموجود الرفيع الثابت الوجود الذي لا سبب لوجوده وهو سبب لوجود جميع الأشياء ، أي الله تعالى «أراد أن يعلم بأي شيء حصل له هذا العلم ، وبأي قوة أدرك هذا الموجود»^(٢) .

لقد بدأ يتصفح حواسه كلها حاسة حاسة ، وهي السمع والبصر والشم والذوق واللمس ، فرأى أنها كلها لا تدرك إلا الأشياء التي تمتد بأجساماً فالسمع يدرك المسموعات وهي ما يحدث من تخرج

(١) عرض ابن طفيل لموقف ابن باجه من الاتصال وميز بين فرقته وموقف الصوفي (راجع الفصل الثاني من الباب الأول)

(٢) ابن طفيل : حكي بن بختان ص ٩٩ .

الحواس عند تصادم الأجسام ، والبصر يدرك الألوان والشم يدرك الروائح والذوق يدرك الطعوم واللمس يدرك الأمتعة والصلابة واللين والخشونة والملاسة^(٣)

وما يقال عن الحواس ، يقال عن القوة الخيالية ، إذ لا تدرك شيئاً إلا أن يكون له طول وعرض وعمق ، وهذه المدركات كلها من صفات الأجسام^(٤) .

وإذا كان قد تبين أن الله تعالى ليس بجسم^(٥) ، فلا سبيل إذن إلى إدراكه إلا بشيء ليس بجسم ، ولا هو قوة في جسم ولا تعلق له بوجه من الوجوه ، بالأجسام ، ولا هو داخل فيها ولا خارج عنها ولا متصل بها ولا منفصل عنها^(٦) .

ومعنى هذا أن الذات التي أدركها الله تعالى ، تمتد شيئاً غير جسماني ، ولا ينطبق عليها ما ينطبق على الأجسام . إن كل ما يدركه من ظاهراته من الجسميات ، فإنها لا تعبر عن حقيقة ذاته ، وإنما حقيقة ذاته تتمثل في ذلك الشيء الذي أدرك به الموجود المطلق الواجب الوجود^(٧) .

إن ابن طفيل كان حريصاً على النظر إلى حقيقة أنها شيء غير جسمي ، إذ إنه إذا لم يستطع إثبات ذلك ، فلن يكون بإمكانه بطبيعة الحال أن يتكلم عن الاتصال ، الذي نتم عن طريقه السعادة ، كلمة واحدة .

ولذلك نجد أن كل الفلاسفة بلا استثناء ، من الذين تكلموا عن الاتصال بصورة أو بأخرى من صور الاتصال الصديقة ، وسواء كان اتصالاً يسوده الاتجاه العقل ، أو اتصالاً يسوده الاتجاه الصوري الفوق الوجداني ، نقول إن هؤلاء الفلاسفة كانوا حريصين على إثبات جوهر غير جسماني ، ومن هنا كانت نظرهم إلى النفس نظرة جوهرية ، وليست نظرة وظيفية ، إذ إن هذه النظرة الأخيرة تعبر أساساً عن اتجاه مادي في النظر إلى النفس ، ومن هنا لا يكون ثمة حديث عن اتصال ولا عن سعادة روحية .

ويرى ابن طفيل - تأكيداً من جانبه على جوهرية النفس الناطقة - أن «حياة» عندما تأمل في جميع أنواع الحيوانات ، لم يجد أنها شعرت بالموجود الواجب الوجود ، وذلك على العكس منه ، إذ شعر هو بالموجود الواجب الوجود .

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٩ .

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٩ - ١٠٠ .

(٣) راجع الجزء الخامس بالصفحة الإلهية من القسم للميتافيزيق .

(٤) ابن طفيل : حكي بن بختان ص ١٠٠ .

(٥) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٠ .

لقد أدرك أنه الحيوان المعتدل الروح الشبه بالأجسام السايوية^(١) ، وتبين له أنه نوع يختلف عن جميع أنواع الحيوان ، وأنه خلق لغاية أخرى وأعد لأمر عظيم ، وكفى به شرفاً أن يكون أحسن جزأه وهو الجسائي ، أشبه شيء بالجواهر السايوية التي تعد أعلى مرتبة من الأجسام الأرضية التي تتكون من العناصر الأربعة وتخضع لعوامل الكون والفساد . وأما أشرف جزأه فهو الشيء الذي عن طريقه عرف الله تعالى ، وهذا الشيء العارف يعد أمراً ربانياً لم يلا تخضع للاستحالة ولا يلحقه الفساد ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام ولا يدرك بشيء من الحواس ولا يتخيل ولا يتوصل إلى معرفته بألة سواء ، بل يتوصل إليه به^(٢) .

ولكن كيف يتم للإنسان المشاهدة في هذه الحياة ؟

يرى ابن طفيل - بناء على ما سبق أن قال به في مقدمات خاصة بالعلاقة بين الإنسان من جهة ، والحيوان غير الناطق والأجرام السايوية وواجب الوجود من جهة أخرى - أن الأعمال التي يجب على الإنسان الذي يرغب في المشاهدة أن يقوم بها ، تنسج إلى أغراض ثلاثة :

(أ) إما عمل يشبه بالحيوان غير الناطق .

(ب) وإما عمل يشبه بالأجرام السايوية .

(ج) وإما عمل يشبه به بالوجود الواجب الوجود^(٣) .

وعمل ابن طفيل هذه الأعمال ، مبنياً وجه الحاجة إليها ، برغم ما يوجد في بعضها من أمور تعد عاقبة عن المشاهدة لا مساعدة في الوصول إليها .

ويرتب هذه الأعمال أو الأنواع الثلاثة ترتيباً من الأدنى إلى الأعلى ، مبيتاً كيف يرتقي الإنسان من أولها إلى ثانياً إلى ثالثاً ، وكيف أن الأول منها يعد أدنى درجة من الثاني ، والثاني منها يعد أدنى درجة من الثالث ، الذي يعد أعلاها ، إذ نحصل به المشاهدة الصرفة والاستغراق والتأمل الصرف [راجع شكل رقم ١٠] .

فالتشبه الأول يحتاج إليه الإنسان نظراً لأن له بدناً له أعضاء منقسمة وغوى مختلفة واتجاهات متعددة^(٤) .

(١) راجع القسم الخامس بصفات الأجرام السايوية . ولما ساعد ابن طفيل على هذا التشبيه الذي يقول به بين الجواهر الجسائية والأجرام السايوية ، علمه الكثير من الملاحظات الميتافيزيقية على أحكام وطبيع الأجرام السايوية ، إذ إنه لا يبحث فيها من منظور غير فيزيائي .

(٢) ابن طفيل : حمى بن يقطان ص ١٠٦ .

(٣) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٠٧ .

(٤) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٠٧ - ١٠٨ .

مراتب أعمال الإنسان للوصول إلى المشاهدة (مرتبة من الأدنى إلى الأعلى)



مرتبة ثانية أعلى منها

التشبه بالوجود الواجب الوجود

(يجب على الإنسان حق تحصل له المشاهدة)

مرتبة أولى

التشبه بالأجرام السايوية

(يجب على الإنسان حق يتعد من التقصير ويكون شيئاً مضافاً للأجرام السايوية)

مرتبة أعلى

التشبه بأعمال الحيوان غير الناطق

(يحتاج الإنسان إليه للمحافظة على دونه رغم أنه يحوق المشاهدة)

هذا النوع الأول لا يحصل عن طريقه شيء من المشاهدة ، بل إنه بعد عائقاً لها . إذ إنه يرتبط بالأمور المحسوسة . وهذه الأمور المحسوسة تعد حجياً لتعرض المشاهدة . ولكن الإنسان يحتاج إليه للحفاظ على الروح الحيواني الذي عن طريقه يحصل النوع الثاني . تماماً كما نقول إن مطالب الجسد تعرض مطالب الروح ، ولكن هذه المطالب . مطالب الجسد . لا بد من تلبيتها حتى تبقى الروح . وعن طريقها يتجه الإنسان إلى ما هو أعلى .

والتشبه الثاني الذي يتشبه فيه بالأجرام السماوية . بعد أرقى من الأول كما سبق أن أشرنا منذ قليل ، ويحصل للإنسان عن طريقه حظ عظيم من المشاهدة . وإن كانت مشاهدة تخالطها بعض الشوائب^(١) .

أما التشبه الثالث الخاص بالموجود الواجب الوجود . فإنه بعد أرقى من الأول والثاني ، إذ تحصل به المشاهدة الصرفة ولا يكتف في الإنسان إلا إلى الموجود الواجب الوجود^(٢) ومن يشاهد هذه المشاهدة ، فإنه تغيب عنه نفسه وتغنى وتلاشي ، وكذلك تغيب عنه سائر الذوات سواء كانت قليلة أو كثيرة ، بحيث لا تبقى إلا ذات الواحد الحق ، الواجب الوجود^(٣) .

وإذا كان هذا التشبه الثالث . هو أقصى ما يطمح إليه الإنسان . وهو مطلوبه الأسمى ، وكان هذا لا يتم إلا بالنوع الثاني . وهذا النوع الثالث يعتمد بدوره على النوع الأول ، الذي بدونته لا بقاء للروح الحيواني ، فإن هذا يعني أن من واجب الإنسان الذي يريد الصعود في النهاية إلى النوع الثالث ، أن يفعل أولاً ضرورة خاصة بالنوع الأول . وحتى تبقى روحه في بدنه ، وأفعاله خاصة بالنوع الثاني ، ثم فضلاً خاصة بالنوع الثالث .

فما هي الأفعال الخاصة بالنوع الأول ، أي التي تعد ضرورة لبقاء الروح ؟

يرى ابن طفيل أن ما تدعو إليه الضرورة في بقاء هذه الروح أمرين :

أولها بعد أمراً داخلياً وهو الغذاء والآخر بعد أمراً خارجياً ، وهو ما يرتديه الإنسان ، والمكان الذي يسكنه .

ونأخذ ابن طفيل في تحليل ما بعد داخلياً وما بعد خارجياً وذلك من طريق وصف مسلك حي بن يقظان في الجزيرة التي يقم فيها ، هذا المسلك الذي يعد معبراً عن الزهد ، وإن كان زهداً يختلف في مراميهِ من زهد الصوفية .

فما بعد داخلياً ، أي الغذاء ، لا يخرج عن أنواع ثلاثة : إما نبات لم يكتمل بعد نضجه ،

(١) ابن طفيل . المصدر السابق من ١٠٧ - ١٠٨ .

(٢) ابن طفيل . المصدر السابق من ١٠٧ - ١٠٨ .

كأصناف البقول ، وإذا ثمرات نبات اكتمل نضجه كالفلواكه وإما حيوان من الحيوانات .
وبذكر لنا ابن طفيل الكثير من التفصيلات حول ما ينبغي أن يأكله الإنسان وكيف يقتصد في
طعامه وشربه اقتصاداً شديداً وأن يتمكن بالنبات إلا إذا دغته الضرورة لأكل الحيوان . وأن يأكل
أكثر النباتات وجوداً وأقواها توليداً ولا يتأصل أصولها ولا يضي بقورها ، فإنه إذا فني بقورها ، فإن
هذا يكون اعتراضاً على فعل الله تعالى ، لأن هذه كلها إنما وجدت عن واجب الوجود^(١) .
أما ما بعد خارجياً ، فلا توجد من جهته أية مشكلة ، إذ كان حتى مكتسباً بالجلود وكان له
مسكن ببقية مما يرد إليه من خارج .

وواضح أن هذه التفصيلات كلها ، القصد منها إبراز أهمية الزهد كمرحلة من المراحل التي تؤدي
إلى المشاهدة ، وإن كان هذا الزهد يغلو إلى حد كبير من المدلول الصوفي ، كما أشرنا منذ قليل ،
وخاصة أن الاتصال الذي يقول به ابن طفيل لا يعد اتصالاً قائماً على ركائز عقلية وجدانية .
هذا عن العمل الأول ، أما العمل الثاني وهو التشبه بالأجسام الساهوية والاقتداء بها والتقبل
لصفاتها ، فإنها تنحصر في ثلاثة أنواع :

نوع أول هو أوصاف الأجرام الساهوية بالقياس إلى ما نمتها في عالم الكون والفساد ، كالسفن
والثريد والإضاءة والتلطيف والتكثيف .

ونوع ثان هو أوصافها في ذاتها ، ككونها شفافة ونيرة ومتحركة بالاستدارة .

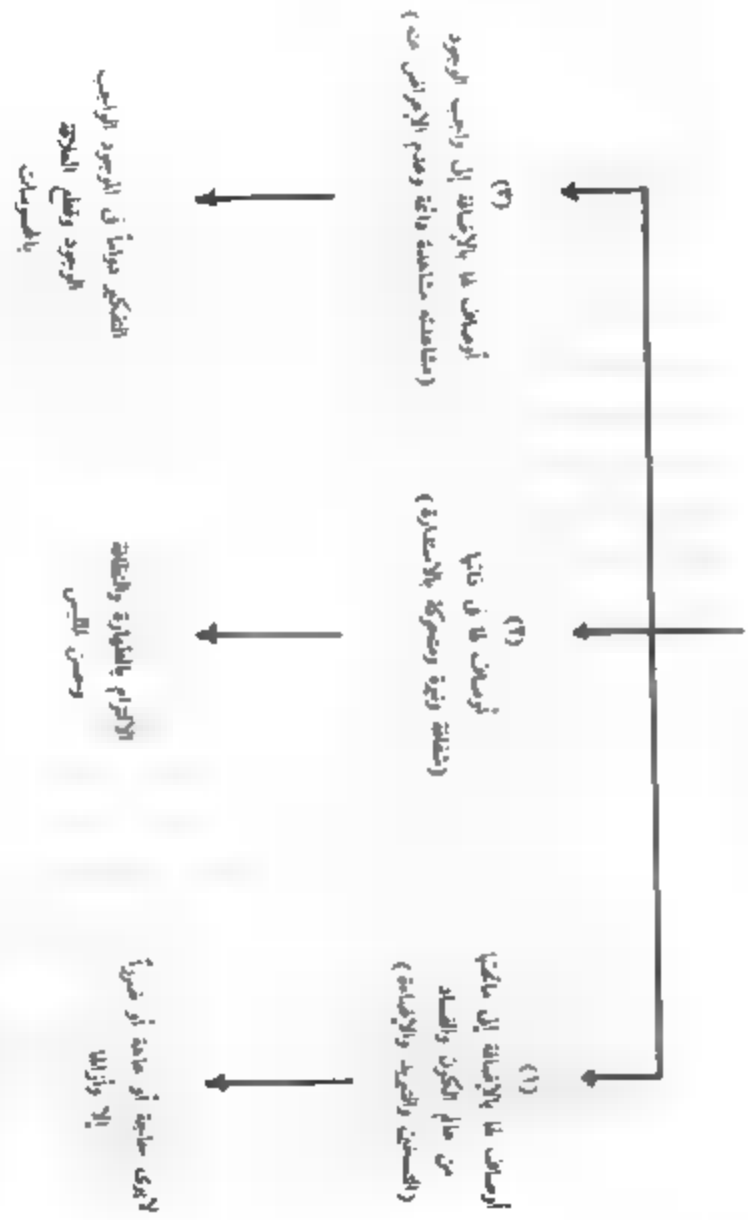
ونوع ثالث هو أوصافها بالقياس إلى الموجود الواجب الوجود لكونها تشاهده مشاهدة دائمة
ولا تعرض عنه ، وتشتوق إليه ، وتصرف بحكمة^(٢) .

وإذا كان ابن طفيل قد بين لنا واجبات الإنسان بالنسبة للتشبه الأول الخاص بالحيوان غير
الناطق ، فإنه يبين لنا واجبات الإنسان بالنسبة للتشبه الثاني الخاص كما قلنا بالأجرام الساهوية ، سواء
بالنسبة للنوع الأول أو الثاني أو الثالث [راجع شكل رقم ١١] .

(١) ابن طفيل : حى بن يقطين ص ١٠٩ - ١١٠ . وبين لنا ابن طفيل أنه لو أمكن أن يتمتع الإنسان من الغذاء ، حين خطا
بكرب أفضل ، ولكن ليس بالإسكان ذلك . يقول ابن طفيل : وكان قد سمع جمعة (حى) أن هذه الأجسام كلها من مثل ذلك
الموجود المرجب الوجود ، التي تبين له أن سعاده في القرب منه ومطلب التشبه به ، ولا علاقة أن الاختفاء بها كما يشغلها من كذا
ويحول بينها وبين الغاية القصوى المقصودة بها . فكان ذلك اعتراض على فعل القائل . وهذا الاعتراض مضاد لما يطلقه من القرب منه
والتشبه به ، فرأى أن الصواب كان له لو أمكن أن يتمتع من الغذاء جملة واحدة ، لكنه لما لم يمكنه ذلك . ورأى أنه إن امتنع عنه إلى
ذلك إلى صداد جسمه . فيكون ذلك اعتراضاً على فاعله أشد من الأول ، إذ هو أنصرف من تلك الأشياء الأخر التي يكون صدادها سبباً
لإفاته . فاستعمل أيسر الضررين وتسلح في أنصف الاعتراضين ، ورأى أن يأخذ من هذه الأجسام إذا قدمت أيها نسر له بالقدر الذي
ليس له بعد هذا (ص ١٠٩) .

(٢) ابن طفيل : حى بن يقطين ص ١١٠ - ١١١ .

أوصاف الأجرام الساهوية وكيفية التشبه بها



إن واجبه إزاء النوع الأول أن يلزم نفسه إذا رأى حاجة أو عاهة أو ضرراً ، أن يعمل على إزالته ، إذا كان هذا بإمكانه^(١) .

ومعنى هذا أن ابن طفيل إذا كان قد بين لنا أن النوع الأول يتمثل في أوصاف الأجرام السماوية بالقياس إلى عالم الكون والفساد ، أي العالم السفلي ، وهو يعد علماً أقل مرتبة من العالم العلوي ، أي عالم الأفلاك السماوية ، لأن الأعلى يؤثر في الأدنى ، والأدنى لا يؤثر في الأعلى ، وهذه الأجرام تفيض العطاء على الأجسام السفلية ، فإنه يرى تبعاً لذلك أن هذه العلاقة بين العلوي وتأثيره في عالم أقل منه ، يجب أن تنطبق على الإنسان في علاقته بنوى الحاجات ومن يصيبهم أي نوع من الضرر . أما واجبه إزاء النوع الثاني من صفات الأجرام السماوية ، فهو أن يلتزم بالطهارة والنظافة حتى يتلأح حسناً وجمالاً ونظافة وأن يتحرك حركة مستديرة كأن بطوف بالجزيرة ويدور على ساحلها ، بحيث يتشبه في ذلك كله بصفات الأجرام السماوية ككونها شغافة ومنيعة وتتحرك حركة مستديرة^(٢) . أما واجبه إزاء النوع الثالث فهو أن يكون ملازماً للتذكير في الله تعالى وقاطعاً علاقته بالهوسات كما هو الحال بالنسبة للأجرام السماوية^(٣) .

هذا من واجب الإنسان بالنسبة للتشبه الثاني ، الخاص بالأجرام السماوية ، أما واجبه إزاء التشبه الثالث والآخر ، فيتمثل في النظر إلى صفات الموجود الواجب الوجود ، والله تعالى ، سواء كانت صفات إيجاب أو صفات سلب .

فبالنسبة لصفات الإيجاب ، يجب عليه أن يعلم الله فقط دون أن يشرك معه شيئاً من الأجسام . وبالنسبة لصفات السلب ، يجب عليه أن يبعد عن نفسه أوصاف الجسمية^(٤) . وهكذا نجد ابن طفيل يحلل تحليلاً دقيقاً أنواع التشبيهات الثلاثة ، ويبين لنا ما كان يفعله حتى إزاء كل نوع من هذه التشبيهات ، عن طريق إعطائنا الكثير من التفاصيل حول مسلكه في الجزيرة التي نشأ فيها .

(١) ابن طفيل : ص ١١١ من يشاهد ص ١١١ . وعلينا ابن طفيل بعض الأمثلة عن طريق بيان سلوكه في الجزيرة فهو يقول : متى وقع بصره على نبات قد حجب عن الشمس حاجب أو غسق به أشرف يؤذيه أو حطش حطشاً بكاد يفسده . أزال عنه ذلك الحاجب ، إن كان مما يزال ويصل بينه وبين ذلك المرقى فحاصل لا يضر المرقى وتمهده بالنسب ما أمكنه . ومتى وقع بصره على حيوان قد أوجعه ضج أو تشبه به تشب أو غسق به شوك أو سقط في حينه أو أذنيه شيء يؤذيه أو مسه طمأ أو جرح . تكفل بإزالة ذلك كله عن جهده وأطعمه وأسقاه . ومتى وقع بصره على ماء يسيل إلى سق نبات أو حيوان وقد عانده عن مره ذلك طاق من حصر سقط فيه أو جرف انهار عليه ، أزال ذلك كله عنه . ومما زال به من في هذا النوع من ضروب التشبه حتى بلغ فيه الغاية . (ص ١١١) .

(٢) ابن طفيل : ص ١١١ من يشاهد ص ١١١ . وقد تكون حركة هي حركة دائرية تشبه من جانبها بالثقلية التي تمهدها بالترية ، إذ إن حركة الثقلية أقرب إلى الحركة الدائرية .

(٣) المصدر السابق ص ١١١ - ١١٢ .

(٤) المصدر السابق ص ١١٣ .

والفكرة كلها تتبلور أساساً - كما سبق أن أشرنا - في أن الأعمال إذا كانت تتجه نحو ثلاثة أغراض خاصة بالحياة: غير الناطق وبالأجرام السماوية وبواجب الوجود (الله) فإن على الإنسان واجبات لتحقيق كل غرض من هذه الأغراض وذلك إذا أراد أن يسلك طريق المشاهدة، طريق الاتصال، طريق السعادة.

وإذا كان ابن طفيل قد رتب هذه الأغراض من الأدنى إلى الأعلى، فإنه يقف عند النوع الثالث منها بصفة خاصة، إذ إن هذا النوع يعد الركيزة الأساسية للمشاهدة والوصول إلى الله تعالى. بحيث إن النوع الأول والنوع الثاني يمدان إلى حد كبير أشياء نعين على تحقيق هذا الغرض الثالث والآخر.

ولذلك نجد ابن طفيل يقف طويلاً عند هذا النوع الثالث، وينطلق منه إلى الحديث عن الاتصال وعن السعادة التي يشعر بها الإنسان، وذلك من خلال حديثه عن حي بن يقظان^(١).

إن «حياً» - فيما يرى ابن طفيل - خلال شدة مجاهدته ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات إلا ذاته، إذ إن ذاته كانت لا تغيب عنه في الوقت الذي يكون فيه مستغرقاً بمشاهدة الله تعالى، الموجود الأول، الحق، «واجب الوجود»^(٢).

وكان عدم فناء ذاته، في الأشياء التي كان يحزن لها «حياً» ولذلك نجده يجد في طلب القضاء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تأقن له ذلك.

لقد غابت ذاته في جملة تلك الذوات، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود. وقد استغرق «حياً» في حاشته هذه وشاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر^(٣).

وبين لنا ابن طفيل أنه ليس بالإمكان وصف هذه الحالة ولا التعبير عنها^(٤). إذ لا يمكن وصف أمر لم يخطر على قلب بشر، فالكثير من الأمور التي قد تخطر على قلوب البشر يتعذر وصفها. لأن للقلوب لغتها الخاصة بها، فكيف الحال إذن بالنسبة لأمر لا سبيل إلى خطوره على القلب، ولا هو من عاله ولا من طوره. إن ما ينطبق على الحالة الأولى ينطبق بالأولى على الحالة الثانية، بمعنى أن البشر إذا كانوا يجنون من الصعب التعبير عما في قلوبهم، فإنه من المستحيل إذن التعبير عن أشياء

Munk (S): *Mélanges de philosophie juive et arabe* p. 412 — 414. and : Corbin (H): *Histoire de la philosophie islamique* p. 331

(٢) ابن طفيل: حي بن يقظان ص ١١٤.

(٣) ابن طفيل: المصدر السابق ص ١١٤.

(٤) ابن طفيل: ص ١١٤.

لا تخطر على القلب^(١) وليست في عاله أو درجته.

يقول ابن طفيل مؤكداً على ما يذهب إليه: ومن رام التعبير عن تلك الحال (حال الاتصال) فقد رام مستحيلاً، وهو بمنزلة من يريد أن ينفق الألوان المصبوغة من حيث هي الألوان، ويطلب أن يكون السواد مثلاً حلواً أو حامضاً. لكننا مع ذلك لا نخليك عن إشارات نومي بها إلى ما شاهده من عجائب ذلك المقام على سبيل ضرب المثال، لا على سبيل قرع باب الحقيقة، إذ لا سبيل إلى التحقيق بما في ذلك المقام إلا بالوصول إليه^(٢).

وتحاول ابن طفيل أن يعطينا صورة لما يحدث للإنسان إذا وصل إلى تلك الحالة فعندما نفق حي عن ذاته وعن جميع الذوات ولم يبق الوجود إلا الواحد الحق الحي القيوم وشاهد ما شاهد، ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار عندما أفاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر، خطر بباله أنه لا ذات له يظهر بها ذات الحق تعالى. وقد استطاع بعد ذلك التفرقة بين حقيقة العالم المحسوس الذي نجد فيه الانفصال والاتصال والمغايرة والاتفاق، وبين حقيقة العالم الإلهي الذي لا يقال فيه كل ولا بعض، وبحيث لا يعرفه إلا من شاهده، ولا تثبت حقيقة إلا عند من حصل فيه^(٣).

أما الأشياء التي شاهدها «حياً» في حياته هذه، أوفى مقام الصديق كما يقول ابن طفيل، فإنها أشياء يعبر عنها ابن طفيل بأسلوب بلاغي أدبي وصفي.

ونود قبل بيان هذه الأشياء، أن نشير إلى أن حديث ابن طفيل عن هذه الحالات التي شاهدها «حياً» يعد من جانبته تأثراً بأقوال الفارابي وابن سينا حول مشكلة الفيض وترتيب الموجودات، وإن كان الهدف عندهما يختلف عن الهدف الذي يسعى إليه ابن طفيل.

إن من الأشياء التي شاهدها «حياً» بعد الاستغراق في الخوض والقضاء التام، ما يلي:

(أ) شاهد الفلك الأعلى الذي لا جسم له ورأى ذاتاً برية عن المادة، ليست هي ذات الواحد الحق ولا هي نفس الفلك ولا غيرها، إنها كصورة الشمس التي تظهر في مرآة مصقولة، فإنها ليست هي الشمس ولا المرآة ولا هي غيرها.

(ب) شاهد الفلك الذي يلي الفلك الأعلى، وهو فلك الكواكب الثابتة، ذاتاً برية عن المادة أيضاً. ليست هي ذات الواحد الحق، ولا ذات الفلك الأعلى المفارقة ولا نفسه ولا هي غيرها.

(١) يقول ابن طفيل: «ولست أمتي ياقلب جسم القلب ولا الروح التي في تجويفه، بل أمتي به صورة تلك الروح الفالفة خروما على بدن الإنسان، فإن كل واحد من هذه الثلاثة قد يقال له «قلب» ولكن لا سبيل لخطور ذلك الأمر على واحد من هذه الثلاثة ولا يبق التعبير إلا عما خطر علينا» «حي بن يقظان» ص ١١٤.

(٢) حي بن يقظان ص ١١٤ - ١١٥.

(٣) المصدر السابق ص ١١٤ - ١١٥.

ورأى هذه الذات من البهاء والحسن واللذة تماماً كما رأى هذا بالنسبة للفلك الذى فوقه . أى الفلك الأول .

(ج) شاهد الفلك الذى على فلك الكواكب الثابتة ، وهو فلك زحل ، ذاتاً مفارقة للمادة ، ليست هى شيئاً من الذات التى شاهدها قبله ولا هى غيرها . إنها كصورة الشمس التى تظهر فى مرآة وقد انعكست إليها الصورة من مرآة مقابلة للشمس^(١) .

وهكذا نجد وصفاً لما شاهده حتى ومشاهداته لا تتمثل فى تلك الأشياء التى ذكرناها فحسب ، بل ، إنه شاهد أفلاكاً كثيرة حتى انتهى إلى عالم الكون والفساد^(٢) .

هذا ما نجده فى رسالة «حى بن يقظان» متعلقاً بموضوع الاتصال الذى يعالجه ابن طفيل فى هذه الرسالة كما عالج موضوعات أخرى سبق أن قنا بتحليلها وكشفنا عن الأبعاد الميتافيزيقية الموجودة فيها .

ويبدو لنا أن معالجة فيلسوفنا ابن طفيل لهذا الموضوع ، موضوع الاتصال ، بعد إلى حد كبير مرتكزاً على الجانب العقلى . إنه لا يعالجه كما يعالجه الصوفية ، نظراً لأنه يبدأ ببدايات لا تعد مرتكزة على الاتجاه الوجداني القلبي . إنه يعرض علينا نوعاً من التطور والارتقاء من حالات حسية إلى حالات تعد أسمى منها . وإذا كانت نقط الارتكاز لا تعد غير حسية ولا عقلية ، فإن الاتصال عنده بعد إلى حد كبير اتصالاً عقلياً ، وذلك برغم ما فى عباراته الأخيرة من مشاهدات حى ، من جوانب أدبية بلاغية اختلط فيها الواقع مع الخيال ، اختلط فيها المقول باللامقول ، وهذه تعدنا من الأخطاء التى وقع فيها فيلسوفنا .

وإذا كان ابن طفيل يحدثنا فى أثناء دراسته للاتصال عن جوانب قد تكون معبرة عن الفناء والحلول وغيرها من أشياء يتحدث عنها الصوفية ، فإننا - فى محاولة من جانبنا لتأويل ما يقول به وليس دفاعاً عنه - نقول إنها لا تخرج من مجرد بيان لسوء انفعال الإلهى على العالم الحسى ، لا تخرج عن فهم للفلسفة والمذهب منها ، على أنها التشبه بالله حسب الطاقة البشرية ، كما رأى كثير من فلاسفة العرب .

لقد رأينا أن ابن طفيل فى دراسته للموضوعات التى تعد داخلية فى الإطار الفيزيقي ، لم يكن معبراً عن اتجاه صوفي ، إنه يدرسها ويقول بآراء استغناها من فلاسفة أساساً واستند إلى مشاهدات وملحوظات ، فكانت دراسته لهذا المجال ، دراسة لا نستطيع أن نقول عنها إنها تعد تعبيراً عن مجال صوفي . لقد توصل من مشاهداته وملحوظاته إلى المبادئ العامة للوجود ، وهذه المبادئ هى كالمهوى

والصورة والقوة والفعل والسبب والمسبب ، هى التى جعلت لدراساته الفيزيكية بعداً أو إطاراً ميتافيزيقياً .

وما يقال عن المجال الفيزيقي بما اصطبح به من دلالات ميتافيزيقية ، يقال أيضاً عن دراسته للموضوعات التى تمر فى أساسها وصيغتها ومحورها عن بعد ميتافيزيقي . إنه قال بآراء حول كل موضوع من الموضوعات التى درسها ، لا يعد أى رأى منها معبراً عن اتجاه صوفي .

وإذا كان فيلسوفنا قد تحدث فى خلال دراسته لموضوع الاتصال ، عن أبعاد يبحث فيها الصوفية ، فإن رأيه غير رأيهم ، ومنهجه الذى ارتضاه لنفسه غير منهجهم ، والاتصال الذى يعد عنده اتصالاً عقلياً قام أساساً على تفكير نظري مجرد ، لا يرتضيه الصوفية لأنفسهم ، لأنهم يقولون باتصال لا يستند إلى جذور الاتصال الذى تحدث عنه فيلسوفنا وقام بدراسته وتحليله على النحو الذى كشفنا أبعاده فى المصفحات السابقة .

لا نقول هذا من جانبنا تقليداً من أهمية التصوف ، ولكن ما نقصده هو أن نبين أن كتابات فيلسوفنا ابن طفيل والتي تركها بين أيدينا لا تسمح لنا بتأويل اتجاهه ، على أنه بعد اتجاه صوفي . وكم نجد من الألفاظ والمصطلحات التى يستخدمها الفلاسفة والصوفية معاً ، ولكن المعنى غير المعنى والأساس غير الأساس والمقصد غير المقصد ، والمعبرة ليست باللفظة أو المصطلح ولكن المعبرة بما يفهمه الفيلسوف أو المتصوف من هذه اللفظة أو ذلك المصطلح . وتاريخ الفلسفة وتاريخ التصوف يطيانا على ما نقول به الآن دليلاً وأكثر من دليل ، وهذه الأدلة نراها من جانبنا أدلة قوية . لقد كان ابن طفيل من خلال الآراء التى قال بها ، حلقة من حلقات المدرسة الفلسفية الأندلسية ، وهذه المدرسة بأقطابها الثلاثة ابن باجة ، وفيلسوفنا ابن طفيل ، وابن رشد ، لا يعبر واحد منهم من خلال آرائه عن اتجاه صوفي .

هذا ما نجده عند ابن باجة^(١) فى كل ما كتبه وتركه بين أيدينا من تراث خالد . وقد وجدناه عند ابن طفيل من خلال نقده ، للتزائل أو من خلال آرائه فى مجال الطبيعة ومجال ما بعد الطبيعة ونجده أيضاً عند ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، فى نقده للصوفية نقداً مرا عيفاً سواء فى مجال نقده لأدلة من سبقوه على وجود الله ومنهم الصوفية أو فى دراسته لنظرية المعرفة ، وبطل بذلك الإطار الذى تحرك فيه هؤلاء الأقطاب إطاراً عقلياً ، والدائرة التى عبروا من داخلها عن آرائهم دائرة عقلية .

(١) ولعل من قد بين طفيل من موضوع الاتصال عند ابن باجة ، ومقارنته بالاتصال عند الصوفية (الفصل الثالث من الباب الأول) .

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١١٧ - ١١٨ .

(٢) المصلو السابق ص ١١٨ - ١١٩ .

خاتمة

لعلنا بما سبق من أبواب وما تنصت من فصول ، نكون قد حللنا الأبعاد والدلالات الميتافيزيقية في فلسفة ابن طفيل .

لقد كانت نقاط الخلاف بين وبين فلاسفة ومفكرين سبقوه سواء عاشوا في المشرق العربي أو في المغرب العربي ، تدور حول مشكلات ميتافيزيقية أساساً . اتضح لنا هذا من خلال موقفه النقدي تجاه الفلأوى وابن سينا والفرال وابن باجة .

وإذا كنا قد قسمنا آراء ابن طفيل - بعد دراستنا لموقفه النقدي - إلى آراء تدخل في مجال الفيزيقا ، وآراء تدخل في مجال الميتافيزيقا أو الإلهيات ، فإن هذا التقسيم كان على أساس ما يغلب على الآراء والمشكلات التي بحث فيها داخل كل قسم من القسمين ، ولكن هذا لا يعني الفصل بين الجانبين أو القسمين ، إذ أننا قلنا أكثر من مرة إنها كالأرواق المستطرفة في انفصالها واتصالها في آن واحد .

لقد أبرزنا الدلالات الميتافيزيقية التي نجدها بين ثنايا دراساته للمادة والصورة والكائنات اللاحية والكائنات الحية وتفسيراته لكيفية وجود وحى ، وقسمته للعالم إلى العالم العلوى والعالم السفلى . أما المشكلات الأخرى التي حاولنا تحليل رأي ابن طفيل حولها ، وهي مشكلة حدوث العالم وقدمه ، والأدلة على وجود الله ومشكلة الصفات الإلهية ومشكلة خلود النفس ومشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة (فلسفة الدين) فمن الواضح أنها تعد أساساً مشكلات ميتافيزيقية .

بل إن معالجة ابن طفيل لموضوع الاتصال ، لا يخلو من كثير من الأبعاد والدلالات الميتافيزيقية التي يدركها الدارس لآراء ابن طفيل في هذا المجال .

وإذا كنا قد انتهينا من تحليل الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ، فإننا نود في ختام هذه الدراسة لآرائه الفلسفية ، أن نقول إن فلسفته - رغم ما قد نجده في قليل من آرائه من ضعف تارة ومن مناهة للآخرين تارة أخرى - بعد عظيمها بين الفلاسفة وفريادئهم إنه ترك بصمات واضحة ظاهرة متميزة على تيار الفلسفة العربية .

فالدارس لتاريخ الفلسفة العربية لن يكون بإمكانه تخطي هذا الفيلسوف العملاق وتخطي الآراء

التي قال بها ، تلك الآراء التي عبر بها عن عظمة الفكر ، وهو أعظم ما في الوجود الإنساني ، تلك الآراء التي تدلنا على عمق ثقافته الفلسفية ودقة تفكيره .

وإذا كان ابن طفيل قد استفاد في رأى أو أكثر من الآراء التي قدمها لنا في مجال دراساته الميتافيزيقية ، من الفلاسفة الذين سبقوه ، فإنه مع ذلك يعد - كما قلنا - منحيزاً بينهم . إن ذلك التأثير من جانب لا يقلل من أصالته ، فكل فيلسوف يتأثر بالآراء التي سبقته سواء كان هذا التأثير قد تم بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة ، وقد قلنا أكثر من مرة إننا لو فهمنا الأصالة بمعنى عدم التأثير إجمالاً فإننا نقول إنه ليس فيها أصل .

إن ابن طفيل إذا كان قد تأثر ، فإنه قد أثر بآرائه في مجال الميتافيزيقا في مفكرين أتوا بعده . وكلم نجد من فلاسفة ومفكرين قد تأثروا به . وهذا التأثير من جانب في مفكرين جاءوا بعده ، يعد من دلائلنا دليلاً ، ودليلاً قوياً على المكانة الكبيرة التي يحتلها هذا الفيلسوف الذي استحق بآرائه التي تركها بين أبنائنا ، أن يدخل تاريخ الفلسفة من أوسع وأرحب أبوابها .

مصادر ومراجع الدراسة

أولاً : المصادر والمراجع العربية

١ - ابن أبي أصيبعة :

عيون الأنباء في طبقات الأطباء (في ثلاثة أجزاء) دار الفكر بيروت سنة ١٩٥٧ م
ونجد في هذا الكتاب ترجمة لحياة كثير من فلاسفة اليونان وفلاسفة العرب ، وذكرنا لقوائم مصنفاتهم .

٢ - ابن الأثير :

التكلمة لكتاب الصلة - طبعة مدريد سنة ١٨٦٨ م .

٣ - ابن الأثير :

(أبو الحسن بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني) : الكامل - طبعة القاهرة سنة ١٣٠٣ هـ .

٤ - ابن الخطيب الطلي :

(لسان الدين) : تاريخ إسبانيا الإسلامية - تحقيق ليفي برونسفال - دار المكشوف بيروت - الطبعة الثانية ١٩٥٦ م .

٥ - ابن الصلاح :

(أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن تقي الدين الشهرزوري) : فتاوى في التفسير والحديث والأصول والمعاملات - القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ . وأهم هذه الفتاوى فتوى ضد الاشتغال بالمتعلق والفلسفة . وهذه الفتوى مملوءة بالمبارات الخطائية والمبالغية والتهويل .

٦ - ابن العمري :

(غريغوريوس أبو الفرج بن هارون الطيب الملقب) : تاريخ مختصر الدول - طبعة الأب أنطون صالحاني اليسوعي - الطبعة الثانية - بيروت - دار المشرق - عام ١٩٥٨ م .

٧ - ابن الهيثم :

شذرات الذهب - مشر مكتبة القدس - القاهرة .

١٩٤٣ م . ونشرها أيضاً الدكتور ماجد فخري عام ١٩٦٨ مع مجموعة رسائل ابن باجه الإلهية .

١٣ - ابن بيلم :

(أبو الحسن علي) : الذخيرة في معاشن أهل الجزيرة - القسم الأول - المجلد الأول - لجنة التأليف والترجمة والنشر - الطبعة الأولى سنة ١٩٣٩ م - القاهرة .

١٤ - ابن بشكوال :

الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وأديانهم - دار الثقافة الإسلامية - القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

١٥ - ابن تيمية :

دره تناقض العقل والنقل - الجزء الأول - القسم الأول - تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم - مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة ١٩٧١ م .

١٦ - ابن تيمية :

الرد على المنطقين - المطبعة القبية - بومباي ١٩٤٩ م .

١٧ - ابن جليل :

(أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي) : طبقات الأطباء والاختباء - تحقيق فؤاد سيد - مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية - القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

١٨ - ابن حزم :

(أبو محمد علي بن أحمد) : الفصل في الملل والأهواء والنحل - الطبعة الأولى - المطبعة الأدبية - القاهرة سنة ١٣٢١ هـ .

١٩ - ابن حزم :

(أبو محمد علي بن أحمد) : الإحكام في أصول الأحكام - القاهرة - الطبعة الثانية .

٢٠ - ابن حنبل :

(إسحق) : كتاب النفس - نشره الدكتور أحمد فؤاد الأهواني مع تلخيص ابن رشد لكتاب النفس - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٠ م .

٢١ - ابن عثمان :

(الفتح) : فتلاند العقيان في محاسن الأعيان .

٨ - ابن القفطي :

(جمال الدين أبي الحسن علي القاضي الأشرف يوسف) : إخبار الطمء بأخبار الحكماء - القاهرة - مطبعة السعادة سنة ١٣٢٦ هـ . ونجد في هذا الكتاب الكثير من المعلومات عن حياة الحكماء وكتبهم .

٩ - ابن التديم :

الفهرست - القاهرة - المكتبة التجارية .

١٠ - ابن باجه :

(أبو بكر بن الصالح)

تدبير المتوحد (١) The guide for the solitary

هذا الكتاب يعد أهم الكتب التي تركها لنا ابن باجه . وقد استفدت منه الكثير . وقد نشر Dunlop قسماً من هذا الكتاب في مجلة الجمعية الملكية الأسبورية مع ترجمة إنجليزية عام ١٩٤٥ . ونشر آسبن بلا ثيوس هذا الكتاب عام ١٩٤٦ م مع ترجمة إلى اللغة الإسبانية ونشره أيضاً الدكتور ماجد فخري مع رسائل أخرى لابن باجه - بيروت - دار النهار للنشر عام ١٩٦٨ م .

وقد سبق لسلمون مونك S.Munk تلخيص هذا الكتاب وذلك في كتابه مزيج من الفلسفة اليهودية والعربية : Melanges de la Philosophie juive et Arabe .

١١ - ابن باجه :

رسالة في اتصال الإنسان بالعقل الفعال - نشرها آسبن بلا ثيوس مع ترجمة إسبانية عام ١٩٤٢ بمجلة الأندلس . ونشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ضمن تلخيص كتاب النفس لابن رشد - الطبعة الأولى عام ١٩٥٠ - مكتبة النهضة المصرية - ونشرها أيضاً الدكتور ماجد فخري مع مجموعة رسائل ابن باجه الإلهية - بيروت - دار النهار للنشر عام ١٩٦٨ م .

١٢ - ابن باجه :

رسالة الوداع . ترجمت إلى العربية في أوائل القرن الرابع عشر . ونجد فيها آراء عن العقل والإنسان والاتصال بالعقل الفعال . وقد نشرها آسبن بلا ثيوس بمجلة الأندلس عام

(١) يمكن الرجوع إلى الفصل الذي كتبه السبكي وينب طيف في رسائله التي تضمنت ما للحصول على درجة الماجستير من كلية لسان - جامعة عين شمس في موضوع ابن باجه وآراءه الفلسفية (مخطوط)

- ٢٢ - ابن مخلدون :
المقدمة - تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافي - الطبعة الأولى سنة ١٩٦٠م - لجنة
البيان العربي - القاهرة .
- ٢٣ - ابن علكان :
(أبو العباس شمس الدين أحمد محمد بن أبي بكر) : وفیات الأعيان وأنباء أبناء
الزمان - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٨م .
- ٢٤ - ابن سبعين :
(عبد الحق) : رسائل - حققها الدكتور عبد الرحمن بدوي - القاهرة سنة
١٩٦٥م - الدار المصرية للتأليف والترجمة
- ٢٥ - ابن سولر :
(أبو الخير الحسن البغدادي) : مقالة في أن دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أولى
بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً . نشر هذه المقالة الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتاب
«الأفلاطونية المحدثة عند العرب» - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - سنة ١٩٥٥م .
- ٢٦ - ابن سينا :
الشفاء (القسم المنطق والقسم الطبيعي والقسم الإلهي) ^(١)
- ٢٧ - ابن سينا :
الإشارات والتنبيهات (القسم الطبيعي والقسم الإلهي) - طبعة القاهرة سنة ١٩٥٧م -
دار المعارف .
- ٢٨ - ابن سينا :
النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية - طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م
- ٢٩ - ابن سينا :
عيون الحكمة - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي - القاهرة سنة ١٩٥٤م - المعهد
الملي الفرنسي للأثار الشرقية .

(١) يمكن الرجوع إلى الفصل الثاني من الباب الأول من كتابنا «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا لمعرفة تفصيلات كثيرة من هذا
الكتاب وهو من كتب لابن سينا . وراجع أيضاً ما كتبناه عن كتاب الشفاء (السماع الطبيعي) في مجلة تراث الإنسانية (مجلة ٨ - حدة
١ عام ١٩٧٠ - القاهرة .

- ٣٠ - ابن سينا :
رسالة أفسحية في أمر المعاد - طبعة القاهرة سنة ١٩٤٩م .
- ٣١ - ابن سينا :
رسالة حي بن يقظان - نشرها Mehren مع شرح لها - طبعة لندن - عام
١٨٨٩م .
- ٣٢ - ابن سينا :
التعليقات - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي - القاهرة - الهيئة المصرية العامة
للكتاب سنة ١٩٧٣م
- ٣٣ - ابن ساعد الأندلسي :
طبقات الأمم - تحقيق الأب لويس شيخو اليسوعي - المطبعة الكاثوليكية - بيروت -
سنة ١٩١٢م .
- ٣٤ - ابن رشد :
فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - نشره القاهرة سنة ١٨٩٥م
- ٣٥ - ابن رشد :
الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة - نشره القاهرة سنة ١٩٥٥م
- ٣٦ - ابن رشد :
تهافت الفلاسف - طبعة القاهرة سنة ١٩٠١م .
- ٣٧ - ابن رشد :
هل يتصل بالفضل الميولاني : الفصل الفعال وهو متلبس بالجسم . نشرها الدكتور
أحمد قواد الأهلواني مع «تلخيص كتاب المنفس لابن رشد» - القاهرة سنة ١٩٥٠م .
- ٣٨ - ابن رشد :
تفسير ما بعد الطبيعة - تحقيق الأب موريس بويج في ثلاثة مجلدات من سنة ١٩٣٨
إلى سنة ١٩٥٢م - بيروت - المطبعة الكاثوليكية .
- ٣٩ - ابن رشد :
تلخيص ما بعد الطبيعة - تحقيق الدكتور عثمان أمين - الطبعة الثانية سنة ١٩٥٨م -
القاهرة .

٤٠ - ابن رشد :

تلخيص كتاب السباع الطبيعي لأرسطو - طبعة حيد آباد الدكن مع مجموعة سنة ١٩٤٧ م.

٤١ - ابن رشد : (١)

تلخيص كتاب البرهان لأرسطو - مخطوط مع مجموعة كتب ابن رشد المنطقية (المقولات - القضايا - القياس)

٤٢ - ابن طفيل :

حي بن يقظان - طبعة أحمد أمين - دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٤٩ م. وهذا الكتاب في غنى عن التعريف.

٤٣ - ابن طاهر :

(أبو الحجاج يوسف بن محمد) : المدخل لصناعة المنطق - الجزء الأول - مدريد سنة ١٩١٦ م - المطبعة الأبيدية - تحقيق ميخائيل آسين بلاتيرس.

٤٤ - ابن فرحون اللدني :

كتاب الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب - المطبعة الأولى سنة ١٣٢٩ هـ - مطبعة السعادة - القاهرة.

٤٥ - ابن هرون (موسى) :

رد موسى القرطبي على جالينوس في الفلسفة والعالم الإلهي - صححه الدكتور يوسف شحيت والدكتور ماكس مايرهوف - نص موجود بالمجلد الخامس - الجزء الأول من مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة سنة ١٩٣٧ م.

٤٦ - أبو البركات :

(هبة الله حل بن ملكا البخنداي) : المنير في الحكمة (القسم الطبيعي والقسم الإلهي) الطبعة الأولى - حيدر آباد الدكن. كتاب غاية في العمق.

٤٧ - أبو ريان :

(دكتور محمد حل) : تاريخ الفكر الفلسفي - القاهرة - دار المعارف

(١) لمحة تفصيلات كثيرة عن مؤلفات وشروح ابن رشد ، يمكن الرجوع إلى كتابنا «الترجمة الشفوية في فلسفة ابن رشد» من ٣٢٥ وما بعدها ، ومقالات مجلة الفكر المعاصر ومحاولات جديدة لتفسير تراث ابن رشد (القاهرة - عدد نوفمبر ١٩٦٩) وطباعتها بمجلة تراث الإنسانية - العدد الرابع من المجلد الرابع - القاهرة عام ١٩٧١ م.

٤٨ - إخوان الصفا :

رسائل - طبعة بيروت - دار صادر سنة ١٩٥٧ م.

٤٩ - أفلاطون :

أفولوجيا أرسطو طاليس . نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه «أفلاطون عند العرب» القاهرة - دار النهضة العربية - الطبعة الثانية سنة ١٩٦٦ م.

٥٠ - أفلاطون :

التسعة الرابعة - ترجمها وقدم لها بمقدمة غاية في العمق والدقة ، الدكتور فؤاد زكريا وزوجها الدكتور محمد سليم سالم - القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٠ م.

٥١ - إقبال :

(دكتور محمد) : تجديد التفكير الديني في الإسلام - ترجمة عباس محمود - القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر - سنة ١٩٥٥ م.

٥٢ - الأشعري :

(أبو الحسن علي بن إسماعيل) : مقالات الإسلاميين - طبعة محمد عبي الدين عبد الحميد - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - الطبعة الأولى - سنة ١٩٥٠ م.

٥٣ - الأشعري :

اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع - نشره الدكتور حموده غرابه - القاهرة - مكتبة الخانجي سنة ١٩٥٥ م.

٥٤ - الأفروديسي :

(الإسكندر) : مقالة في أن الكون إذا استحال ، استحال من غير أن أيضاً معاً حل رأى أرسطو طاليس ، وهي شرح لقول أرسطو في الكون والفساد ، أن الشيء المكون يستحيل من عدم ويستحيل من ضده معاً . طبعتها الدكتور عبد الرحمن بدوي (أرسطو عند العرب) - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٧ م.

٥٥ - الإلهي :

(عبد الدين) : المواقف (ثمانية أجزاء) ، مع شرح السيد الجرجاني وحاشيتي السالكوني وحسن جلي . وهذا الكتاب في غنى عن التعريف - القاهرة - سنة ١٩٠٧ م.

يوسف موسى . وعلى عبد المنعم عبد الحميد - مكتبة الخانجي - القاهرة - الطبعة الأولى
سنة ١٩٥٠ م

٦٥ - الداني :

(أبو الصلت) : تقوم الذهن - طبع بالشيا - المكتبة الأبيقة - مدريد سنة ١٩٤٥ م
٦٦ - الدواني :

(الجلال) : العقائد العنصرية ومعه حاشيتا السيلالكوتى ومحمد عبده - الطبعة
الأولى - المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٢ هـ - القاهرة .

٦٧ - الرازى :

(فخر الدين) : شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا - القاهرة - المطبعة الخيرية
سنة ١٣٢٥ هـ (في جزأين)

٦٨ - الرازى :

(فخر الدين) : المباحث الشرقية (في جزأين) حيد آباد الدكن سنة ١٣٤٣ هـ -
١٩٢٤ م .

٦٩ - السجستاني :

(أبو يعقوب) : إثبات النبوت - تحقيق عارف تامر سنة ١٩٦٦ - دار المشرق -
بيروت - لبنان .

٧٠ - الشهرستاني :

(محمد بن عبد الكريم) : الملل والنحل - نشره محمد سيد كيلاني - طبعة القاهرة -
مصطفى الحلبي سنة ١٩٦١ م .

٧١ - الشهرستاني :

(محمد بن عبد الكريم) : نهاية الإقدام في علم الكلام - تصحيح الفريد جيم -
أكسفورد - لندن - سنة ١٩٣١ م .

٧٢ - الشيرازى :

(صدر الدين) : الأسفار الأربعة - طبعة طهران - طبعة هجرية في أربعة مجلدات .

٧٣ - الطوسي :

(نصير الدين) : شرح الإشارات والتنبيهات - نشره القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ

البلاطى :

(أبو بكر محمد بن الطيب) : التمهيد - تحقيق الأب ريتشارد مكارثى اليسوى -

المكتبة الشرقية - بيروت - سنة ١٩٥٧ م .

البطلوسى :

(أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد) : الخدائق في لطائف الفلسفة

العربية - نشره محمد زاهد بن الحسن الكوثرى - القاهرة سنة ١٩٤٦ م

البيق :

تاريخ حكماء الإسلام - تحقيق محمد كرد علي - مطبوعات المجمع العلمي العربي

بدمشق - مطبعة الترقى سنة ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م .

الفتازانى :

(د . أبو الوفا) : الإنسان والكون في الإسلام - القاهرة - دار الثقافة للنشر - سنة

١٩٧٥ م .

الفتازانى :

(سعد الدين) : شرح العقائد النسفية - المطبعة الأزهرية المصرية - الطبعة الأولى

سنة ١٩١٣ م .

التهانوى :

(محمد علي القاروقى) : كشف اصطلاحات الفنون - الجزء الأول والثاني قام

بتحقيقها الدكتور لطفى عبد البديع - أما الطبعة القديمة فهي طبعة كلكتا سنة ١٨٩٢ م .

الترجيدى :

(أبو حيان) : الإمتاع والمؤانسة - تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين - لجنة التأليف

والترجمة والنشر - القاهرة سنة ١٩٤٢ م .

الجزى :

(دكتور خليل وحنا الفاخوري) : تاريخ الفلسفة العربية - دار المعارف - بيروت سنة

١٩٥٧ (الجزء الأول) سنة ١٩٥٨ (الجزء الثاني) .

الجوينى :

(أبو المعالي) : الإرشاد إلى خواص الأدلة في أصول الاعتقاد - تحقيق الدكتور محمد

٨٤ - الغزالي :

(أبو حامد) : مقاصد الفلاسفة - الطبعة الثانية سنة ١٩٣٦ م الطبعة المصودة التجارية - القاهرة .

٨٥ - الغزالي :

(أبو حامد) : الاقتصاد في الاعتقاد - مكتبة الحسين التجارية .

٨٦ - الغزالي :

(أبو نصر) : مقالة في معاني العقل - طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ م

٨٧ - الغزالي :

(أبو نصر) : آراء أهل المدينة الفاضلة - طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨ م - مكتبة الحسين التجارية .

٨٨ - الغزالي :

(أبو نصر) : نصوص الحكم - الطبعة الأولى سنة ١٩٠٧ م - القاهرة .

٨٩ - الغزالي :

(أبو نصر) : الجمع بين رأيي الحكيمين ، أفلاطون الإلهي وأرسطو - القاهرة - مطبعة السعادة سنة ١٩٠٧ م .

٩٠ - الغزالي :

(أبو نصر) : حيون المسائل - القاهرة سنة ١٩٠٧ م

٩١ - الغزالي :

(أبو نصر) : إحصاء العلوم - تحقيق الدكتور عثمان أمين - دار الفكر العربي - القاهرة - الطبعة الثانية سنة ١٩٤٨ م .

٩٢ - الغزالي :

(أبو نصر) : كتاب الحروف - تحقيق الدكتور محسن مهدي - دار المشرق - بيروت .

٩٣ - الغزالي :

(أبو نصر) : فلسفة أرسطو طاليس : تحقيق الدكتور محسن مهدي - بيروت - سنة ١٩٦١ م

٧٤ - الطويل :

(دكتور توفيق) : العرب والعلم في عصر الإسلام الذهبي - القاهرة - دار النهضة العربية سنة ١٩٦٨ م .

٧٥ - العراقي :

(محمد عاطف) : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦٨ م .

٧٦ - العراقي :

(محمد عاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧١ م .

٧٧ - العراقي :

(محمد عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق - دار المعارف بالقاهرة الطبعة الخامسة ١٩٧٦ م .

٧٨ - العراقي :

(محمد عاطف) : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - دار المعارف بالقاهرة - الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٥ م .

٧٩ - العراقي :

(محمد عاطف) : ثورة العقل في الفلسفة العربية - دار المعارف بالقاهرة الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٥ م

٨٠ - الغزالي :

(أبو حامد) : تنهايت الفلاسفة - الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥ - دار المعارف .

٨١ - الغزالي :

(أبو حامد) : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة - القاهرة - دار إحياء الكتب العربية .

٨٢ - الغزالي :

(أبو حامد) : إحياء علوم الدين - القاهرة - دار إحياء الكتب العربية .

٨٣ - الغزالي :

(أبو حامد) : المنقذ من الضلال - القاهرة سنة ١٩٥٥ م

١٠٢ - بالنها :

تاريخ الفكر الأندلسي - الترجمة العربية للدكتور حسين مؤنس - الطبعة الأولى سنة ١٩٥٥ م - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة .

١٠٤ - بدوى :

(دكتور عبد الرحمن) : مذاهب الإسلاميين جزء ١ ، جزء ٢ - بيروت - دار العلم للملايين سنة ١٩٧١ م .

١٠٥ - برقلس :

حجج برقلس على قدم العالم - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى (ضمن : الأفلاطونية الحديثة عند العرب) - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - سنة ١٩٥٥ م

١٠٦ - برقلس :

الإيضاح في الحق المخلص (كتاب العلل) : حققه الدكتور عبد الرحمن بدوى (ضمن : كتاب الأفلاطونية الحديثة عند العرب - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - سنة ١٩٥٥ م .

١٠٧ - بينيس :

مذهب البصرة عند المسلمين - ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٦ م .

١٠٨ - قسطنطين :

شرح مقالة اللام - الترجمة العربية القديمة لإسحق بن حنين - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب وأرسطو عند العرب ، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة سنة ١٩٤٧ م .

١٠٩ - دى بوز :

تاريخ الفلسفة في الإسلام - الترجمة العربية للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده - الطبعة الثالثة سنة ١٩٥٤ م - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة .

١١٠ - رجب :

(دكتور محمود) : الاغتراب (دراسة في أزمة الإنسان) - القاهرة - دار الكتب العلمية سنة ١٩٧٨ م .

١١١ - رجب :

(دكتور محمود) : الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين - الاسكندرية - منشأة المعارف .

٩٤ - الكندى :

رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى - تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده القاهرة سنة ١٩٥٠ م (ضمن مجموعة رسائل الكندى الفلسفية) .

٩٥ - الكندى :

رسالة في الفاعل الحق الأول الثام - تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده

٩٦ - الكندى :

رسالة في الجواهر الخمسة - تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده (ضمن رسائل الكندى الفلسفية) .

٩٧ - الكندى :

رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم - تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده

٩٨ - الكندى :

رسالة في علل الكون والفساد .

٩٩ - المراكشي :

(عبد الواحد) : المعجب في تلخيص أخبار المغرب - الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩ م - المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة .

١٠٠ - المقرئ :

(أحمد) : نصح الطبيب من غصن الأندلس الرطيب - الطبعة الأولى سنة ١٣٠٢ هـ - القاهرة - للطبعة الأزهرية المصرية .

١٠١ - الناصري :

الاستقصا لدول المغرب الأقصى .

١٠٢ - أمين^(١) :

(دكتور عثمان) : الفلسفة الرواقية - القاهرة - مكتبة الأنجلو المصرية .

(١) توفي في ١٧/٥/١٩٧٨ م . وقد قد العالم العربي والإسلامي بولائه أستاذاً من أعظم أساتذة الفلسفة في مصرنا المعاصرة . وقد ألقى الحياة الفلسفية ثراءً عظيماً بمؤلفاته وترجماته وتحقيقاته . وكان أستاذ الجيل وأجيال من طلاب الفلسفة في مصر وبلدان العالم العربي الأخرى . ولد شرقاً أن تلقى العلم على يديه عدة سنوات . لقد ترقى في وقت كذا في أسس الحاجة إليه ، وقت اشتد فيه ألسن تحميم أساتذة وهم ليسوا بأساتذة بل أشباه دارسين حثروا أنفسهم في دائرة الفلسفة والفلسفة منهم براء .

١٢٢ - مذكور :

(دكتور إبراهيم بيومي) : أثر العرب والإسلام في النهضة الأوربية (القسم الخاص بالفلسفة) - القاهرة - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر سنة ١٩٧٠م - الطبعة الأولى .

١٢٣ - مذكور :

(دكتور إبراهيم بيومي) : دكتور خليل الجبر ، دكتور فريد جبر ، دكتور عادل العوا ، دكتور البير نصري نادر ، دكتور جميل صليبا : الفكر الفلسفي في مائة عام أشرفت على إخراجها هيئة للدراسات العربية في الجامعة الأمريكية ببيروت سنة ١٩٦٢م .

١٢٤ - مكاوي :

(دكتور عبد الغفار) : مدرسة الحكمة - القاهرة - الدار القومية .

١٢٥ - نكري :

(القاضي عبد النبي عبد الرسول الأحمد) : جامع العلوم الملقب بدستور العلماء في اصطلاحات العلوم والفنون - الطبعة الأولى - مطبعة دائرة المعارف النظامية - حيدر آباد الدكن - ثلاثة أجزاء - سنة ١٣٢٩ هـ .

١٢٦ - نليو :

(كارلو ألفونسو) : علم الفلك وتاريخه عند العرب في القرون الوسطى - الجامعة المصرية - سنة ١٩١١م - مكتبة المثنى ببغداد .

١٢٧ - هويدى :

(دكتور يحيى) : تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية - الجزء الأول (في الشمال الإفريقي) - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٦م .

١٢٨ - ياقوت :

(الحموى الرومى البغدادي) : معجم البلدان - طبعة سنة ١٨٦٩م - جوتنجن .

١١٢ - ريشناخ :

(هانز) : نشأة الفلسفة العلمية - ترجمة الدكتور فؤاد زكريا - القاهرة - دار الكاتب العربى للطباعة والنشر .

١١٣ - زيدان :

(د. محمود فهمى) : في النفس والجسد - الإسكندرية - دار الجامعات المصرية ١٩٧٨م .

١١٤ - سارتر :

(جورج) : تاريخ العلم - الترجمة العربية في عدة أجزاء بإشراف الدكتور إبراهيم مذكور - القاهرة - دار المعارف .

١١٥ - صبحى :

(دكتور أحمد محمود) : في علم الكلام - مؤسسة الثقافة الجامعية - الإسكندرية ١٩٧٨م . كتاب قيم بذل فيه مؤلفه جهداً كبيراً .

١١٦ - عبد الجبار :

(القاضي المعتزلى) : المفتى في أبواب التوحيد والعدل - القاهرة - في عدة أجزاء .

١١٧ - عطفى :

(دكتور أبو العلا) : الأثر الفلسفى الإسكندري في قصة حى بن يقطان - مجلة كلية الآداب - جامعة الإسكندرية - مجلد ٢ عام ١٩٤٤ .

١١٨ - كرم :

(يوسف) : الطيعة وما بعد الطيعة - الطبعة الأولى سنة ١٩٥٩ - دار المعارف - القاهرة .

١١٩ - محمود :

(دكتور زكى نجيب) : المعقول والآلا معقول في تراثنا الفكرى - دار الشروق سنة ١٩٧٥م .

١٢٠ - محمود :

(دكتور زكى نجيب) : تجديد الفكر العربى - بيروت - دار الشروق سنة ١٩٧١م .

١٢١ - مذكور :

(دكتور إبراهيم بيومي) : في الفلسفة الإسلامية - جزء ١ ، جزء ٢ - القاهرة دار المعارف .

17— Crump (G. And E. Jacob): The legacy of the Middle ages. 1938.

كتب الجزء الخاص بالفلسفة G.R.S. Harris وللكتاب ترجمة عربية صدرت في جزأين سنة ١٩٦٥ م. وترجم القسم الخاص بالفلسفة الدكتور زكي نجيب محمود.

18— Dugat (G): Histoire de philosophes et desthéologiens Musulmans. Paris.

19— Duhem (P): Le système du monde, Histoire des doctrines Cosmologiques de platon à Copernic Tome I et IV. Paris. 1954.

20— Fakhry (Dr Majid): Islamic occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas— London 1958.

21— Gauthier (L): Etudes sur la philosophie d'Averroès Concernant son rapport avec celle d'Avicenna et de gazali. Paris 1948.

22— Gauthier (L): Ibn Rochd (Averroes) paris 1948.

23— Gauthier (L): La theorie d'Ibn Rochd (Averroes) sur les rapports de la religion et de la philosophie. Paris 1909.

24— Gilson (E): History of Christian philosophy in the middle ages 1955.

25— Goussier (T): The greek thinkers. English translation by Lucie Magoon. London 1949.

26— Hamelin (O): Le système d'Aristote. Paris 1931.

27— Hernandez (M.C): Histoire de la filosofia Española, filosofia Hispano Musulmana— Tomo I, Madrid 1957.

كتب المؤلف ستة فصول في هذا الكتاب عن الفلسفة في المشرق العربي ، وذلك مثل دراسته لفلسفة في بلاد الإسبان (الأندلس) .

28— Inge (W.R): The philosophy of plotinus. Two volumes. London 1948.

29— Kram (Paul): Plotin Chez les arabes des Enneades. Bulletin de l'Institut d'Egypte. Tome XXIII, Session 1940— 1941. Le Caire— Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie orientale, 1941.

30— Lodge: The philosophy of plato. London 1956.
New— York 1903.

31— Macdonald: Development of Muslim Theology. New — York 1903.

32— Madkour (Dr I): La place d'Alfarabi dans l'école philosophique Musulmane. Paris 1934.

33— Munk: Mélanges de philosophie Juive et Arabe. Paris 1955.

34— Munk: "Tofail" Article dans le dictionnaire des sciences philosophiques de Ad. Franck. Paris 1885. p. 1738— 1740.

35— O'Leary (De lacy): Arabic thought and its place in history. 1953.

36— Plato: Plato's Cosmology. The Timaeus of plato. Translated by F.M. Cornford. London 1956.

37— Plato: Phaedo. English translation. London 1955.

ترجمها إلى العربية الدكتور زكي نجيب محمود - القاهرة سنة ١٩٤٥ م. كما قام بترجمتها الدكتور

ثانياً : المصادر والمراجع غير العربية

1— Allard (M): Le rationalisme d'Averroès d'Après une étude sur la Creation. Bulletin d'Etudes orientales d'Institut Français de Damas. Tome XIV 1952— 1954.

2— Anawati et L. Gardet: Introduction à la Théologie Musulmane — Paris 1948.

وتوجد ترجمة عربية لهذا الكتاب في ثلاثة أجزاء بعنوان «فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية» قام بها الدكتور صبيح الصالح والدكتور فريد جبر في ثلاثة أجزاء - بيروت - دار العلم للملايين سنة ١٩٦٧ م.

3— Arberry (A.J): Avicenna on theology— London 1951.

4— Aristotle: Physica. English translation by R.P. Hardie and R.K. Gaye. London— Oxford Vol II¹¹ 1962.

٥— Aristotle: Metaphysics. Revised text with introduction and Commentary by S.D. Ross— London— Oxford 1924. Two volumes.

وتوجد ترجمة عربية قديمة لمقالة اللام حققها الدكتور عبد الرحمن بدوي . وترجم الدكتور أبو الملا عفيفي هذه المقالة عن نص Ross الذي نشرته جامعة أكسفورد بلندن .

6— Aristotle: De Anima. English translation by J.H. Smith. Vol III 1963.

7— Aristotle: The logic. English translation— 1963— London— Oxford.

8— Aristotle: De generatione et Corruptione. English translation by H.H. Joachim— London— Oxford Vol II. 1962.

9— Armstrong: An introduction to Ancient philosophy London— 1949.

10— Baer (T.J. de): Art "Philosophy" in Encyclopaedia of Religion and Ethics Vol 9.

11— Born (Max): Natural philosophy of Cause and Chance— London— Oxford 1949

12— Brehier (E.): La philosophie du Moyen — Age. Paris.

13— Burnet (J): Greek philosophy. Thales to plato London 1943.

14— Collingwood (R.G): The idea of Nature— London— Oxford 1945.

15— Collingwood (R.G): An essay on Metaphysics— London— Oxford 1962.

16— Cartier (Henri): Histoire de la philosophie Islamique. Gallimard. 1964.

وللكتاب ترجمة عربية قام بها نصير مروة وحسن قيس وراجعها مومي الصدر وعارف تامر -

بيروت - لبنان سنة ١٩٦٦ .

على سامي النشار في كتابه : الأصول الأفلاطونية ، جزء ١ ورفها على الأصل اليوناني الدكتور نجيب بلدي .

38 — Plato : Republic. English translation. London 1948.

قام بترجمتها ترجمة حديثة الدكتور فؤاد زكريا وراجعها على الأصل اليوناني الدكتور محمد سليم سالم .

39 — Quadri : La philosophie Arabe dans l'Europe Médiéval. Des origines à Averroès. Traduit de l'italien par Roland Huret. Paris 1960.

40 — ~~Smith~~ History of philosophy Eastern and Western. London — Vol I 1962.

41 — ~~Revue~~ (E): Averroès et l'Averroïsme. Paris 1949.

42 — ~~Revue~~ (X): Etudes sur la philosophie dans le moyen age. Paris.

43 — ~~Revue~~ (F): on the knowledge of plato's philosophy in Islamic world. "Journal of Islamic Culture." 1941.

44 — ~~Smith~~ (S.D): Aristotle. London — Oxford 1933.

45 — ~~Smith~~ (H): History of western philosophy. London 1961.

وترجم الدكتور زكي نجيب محمود القسم الأول والقسم الثاني من هذا الكتاب (الفلسفة اليونانية وفلسفة العصر الوسيط) - القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر أما القسم الثالث (الفلسفة الحديثة) فقام بترجمته الدكتور محمد فتحي الشبلي

46 — ~~Dr Jemil~~ (Dr Jemil): Etude sur la Metaphysique d'Avicenna. Paris 1927.

47 — ~~Sarton~~ (G): Introduction to the history of science.

48 — ~~Sharif~~ (M.M): History of Muslim philosophy Two Volumes 1963.

49 — ~~Stace~~ (W.T): Time and Eternity (An essay in the philosophy of Religion). 1952

50 — ~~Taylor~~ (A.E): Plato. The man and his work. London 1952.

51 — ~~Taylor~~ (A.E): A Commentary on plato's timaeus. London.

52 — ~~Taylor~~ (A.E): Elements of metaphysics — London Methuen 1952.

53 — ~~Timly~~ (F): History of philosophy. New — York 1929.

54 — ~~Vaux~~ (Carra de): Les penseurs de l'Islam. Paris. 1920 — 1923.

55 — ~~Walker~~ (R.R): Article "Arabic philosophy" in Encyclopaedia Britannica vol II 1964 — London.

56 — ~~Wensinck~~ (A.J): The Muslim Creed. London.

57 — ~~Whitaker~~ (Thomas): The Neo — Platonists. Study in the history of Hellenism London Cambridge 1901.

58 — ~~Wulf~~ (Maurice de): History of Mediaeval philosophy Two volumes — London 1935.

كتب للمؤلف

١ - النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - دار المعارف بمصر الطبعة الرابعة سنة ١٩٨٥ - سلسلة العقل والتجديد - الكتاب الخامس.

٢ - الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - دار المعارف بمصر سنة ١٩٧١ م - مكتبة الدراسات الفلسفية.

٣ - مذاهب فلاسفة المشرق - دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٨ م - الطبعة الثامنة (الكتاب الأول من سلسلة العقل والتجديد).

٤ - تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٨ - الطبعة الخامسة (الكتاب الثالث من سلسلة العقل والتجديد).

٥ - ثورة العقل في الفلسفة العربية - دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٥ - الطبعة الخامسة (الكتاب الثالث من سلسلة العقل والتجديد).

٦ - الفلسفة الإسلامية - دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٨ م - (سلسلة «كتابات»)

٧ - الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل - دار المعارف بمصر - (الكتاب الرابع من سلسلة العقل والتجديد) - الطبعة الرابعة ١٩٨٥.

٨ - المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد - دار المعارف بمصر - الطبعة الثانية ١٩٨٥ (الكتاب السادس من سلسلة العقل والتجديد)